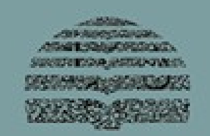
دكتور أحمد مَحمود صبحي



دِرَاسَة فلسَفِيَّة
لآراء الفِرق الإسلاَميَّة في أصولِ الدّين







دار النهضة العربية

الجزء الثاني

في علم الكلام

دراسة فلسفية

لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

2

الأشاعرة

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كليّة الآدب – جامعة الإسكندرية

دار النهضة العربية

بيروت – لبنان

بيروت – شارع الجامعة العربية – مقابل كلية طب الأسنان

بناية اسكندراني رقم – 3 الطابق الأرضي والأول

منشورات :دار النهضة العربية

ISBN 978-614-442-903-7

رقم الكتاب :1139

الموضوع : فلسفة

+961 1 833270 / +961 1 854161

darnahda@gmail.com

الباب الثاني

الأشعَرِيَّة

هيد: الأشعرية والفكر الإسلامي

- خصائص الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.

- تطورعلم الكلام ودور الأشعرية فيه.

- من هم أسلاف الأشاعرة؟

- عوامل انتشار مذهب الأشعرية.

خصيات الأشاعرة:

صل الأول: مرحلة النشأة والصياغة.

- أبو الحسن الأشعري (في جليل الكلام).

- أبو بكر الباقلاني (في دقيق الكلام).

- عبد القاهر البغدادي: أ – الجانب السلبي: تشويه فكر المعتزلة

ب – الجانب الإيجابي: الصياغة العقائدية لمذهب الخلف عن أهل

ة

- أبو المعالي الجويني.

صل الثاني: مرحلة اكتمال العقيدة.

- أبو حامد الغزالي: أ – الأشعرية تصبح عقيدة أهل السنّة (مذهب الخلف)

في المشرق الإسلامي.

ب – الأشعرية تتحالف مع التصوف.

ج – الأشعرية ترد عن الفكرالإسلامي تسلل الفكر الهيليني

ممثلاً في فلاسفة الإسلام.

- ابن تومرت "مهدي الموحدين" الأشعرية تصبح عقيدة أهل السنّة (مذهب الخلف) في المغرب.

يهيد

الأشعرية[1](*) والفكر الإسلامي

- 1 -

خصائص الحضارة الإسلامية

في القرن الرابع الهجري

كل حضارة كما هو في كل إنسان مكامن قوة ومواطن ضعف، مكامن القوة في الإنسان مواهبه التي بها . فرد عن سائر الأفراد والتي بسببها ينبغ النابغون، وتتغلب هي على مكامن القوة فيه إن كان فرداً عادياً عامة الناس. كذلك الحضارة تتلازم فيها مكامن قوة ومواطن ضعف، بالأولى تتصدر الحضارات وبالثانية الحضارات.

ند قامت الحضارة الإسلامية على الدين، به ظهورها وبه كان ازدهارها وعزها ومجدها فما انتشرت ارة الإسلام ولا سادت إلا بالدين، وما تصدرت مسرح الحضارات في تلك القرون التي أعقبت ظهور لام إلا بالدين، بل كان الدين تلك الطاقة المتفجرة التي أمدت جميع مظاهر الفكر بمعين الحياة، فكانت جميعاً طابعه مهما مهما بدب بعيدة عنه، من ذلك الفن على سبيل المثال إذ اتخذ ملامحه ومعالمه اته جميعاً من الدين، فطابع التجريد في الزخرفة الإسلامية في المساجد معبر عن تصور المسلمين المجرد بتنزيههم إياه، وقد ابتعد الفن عن التصوير والنحت لأن العقيدة الإسلامية لا تسمح بتجسيم الله.

ن في الحضارة الإسلامية موطن ضعف ينخر كالسوس في بنيانه، إنها السياسة. يقول عليه الصلاة لام: لتنقضنّ عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبثّ الناس بالتي تليها فأولهن نقضا ىم... ولقد بان الضعف في تاريخ الإسلام منذ وفاة الرسول، إذ كانت السياسة أول مصدر للخلاف قاق، ومن ثم جاءت عبارة أبي الحسن الأشعري: إن أول خلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم كان حول مة، ولم يمضِ على وفاة الرسول ربع قرن إلا واقتتل المسلمون بسبب السياسة، ثم استقر هذا الضعف بنيان الإسلامي كجرثومة مستوطنة – ولا أقول كسرطان – منذ أن أقام معاوية الملك العضوض، لافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم تكون ملكاً عضوضاً يعض عليه بالنواجذ".

ت مظاهر القوة في الحضارة الإسلامية تشع كلها من نبع الدين ونور الإيمان، وكانت مظاهر الضعف كلها في الحضارة الإسلامية من السياسة التي أورثتهم العداوة والبغضاء، بها انشق المسلمون إلى شيع هب: سنة وشيعة وخوارج، وبها كانت ردة إلى عصبية الجاهلية منذ أن أقامت الدولة الأموية البناء ني على العصبية: عصبية العرب على العجم، وعصبية عدنان على قحطان، وعصبية قريش على سائر

عدنان، وعصبية بني أمية على سائر بطون قريش، انعكس هذا الداء على الأدب العربي – ولا أقول لامي[2](*). فكان الشعر العربي في العصر الأموي معبراً عن العصبية في الفخر والهجاء[3](**).

د أدرك الأولون خطورة هذه الآفة – أعني انحراف السياسة – التي استوطنت واستقرت في البنيان لامي، وإن سقوط هذه الحضارة وانهيارها حين يقدر لها السقوط والانهيار – "ولكل أمة أجل" – إنما ون من انحراف السياسة وبسبب منه، ومن ثم كان دعاء الحسن البصري: لو علمت أن لي دعوة جابة لجعلتها للسلطان فبصلاحه تتصلح الرعية، وحين أمل الناس الخلاص من الداء بالتخلص من بني وبتولي بني العباس فقد كانوا كمن استجار من الرمضاء بالنار حتى قال قائلهم:

يت جور بني مروان عاد لنا   يا ليت عدل بني العباس في النار

ي عدل ينتظر بمن بدأ حكمه بالفتك بمن آزروه وأقاموا له الملك، لم يرقب في ذلك إلا ولا ذمة، وأي خير ع ممن أقام سلطانه على الغدر ونقض العهود[4](***) حتى إذا أفتى الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان لان نقض العهود جلد أمام المسلمين وسجن، فلا غرابة أن تثور الفتن – كفتنة الزنج وفتنة القرامطة – يستشري الفساد، سيما وقد استعان الخلفاء بتثبيت ملكهم بالجند وتحكم فيهم الجواري، كانت الحضارة لامية في أوج ازدهارها ومع ذلك كان يكفي أن يعاصر إنسان متوسط العمر ثمانية أو تسعة من الخلفاء، ، من قتل كالمتوكل وثلاثة خلعوا وقتلوا بعد خلعهم كالمستعين والمعتز والمهتدي، ولم يخل عصر خليفة ـه الحظ فمات على فراش ملكه من فتنة أو غارة أو تمرد.

ن الوزراء يصلحون للمجالسة والمفاكهة والمسايرة قبل أن يصلحوا لسياسة الدولة، إذ أصبحت المنادمة السلوك إلى الملوك وسبيل الوصول إلى الحظوة عندهم، وما أمثال هؤلاء بالذين يؤتمنون على أرزاق ، ومصالحهم، إذ شاركوا العمال وأصحاب الوظائف في معاشاتهم، فكانوا لا يقدرون راتب عامل أو ب وظيفة إلا إذا فرضوا عليه إتاوة لأنفسهم واستكتبوه بتوقيعه باستيفاء رزقه غير مستثنين في ذلك حتى أخوة الخليفة وأهل بيته، وكان الخلفاء يمهلونهم في ذلك إلى أجل، حتى إذا أثروا لجأوا إلى اغتيالهم ، كل ما في أيدي الولاة من أموال الجباية وأعملوا فيهم القتل واستصفاء الأموال ومصادرة الأملاك ذيب للاعتراف بمكامن المخبآت، وهكذا أصبحت الكتابة والوزارة وما إليهما من وظائف الدولة كأنما هي ة بالظلم والغصب ريثما يحتاج الخلفاء إلى ما جمعه الوزراء والكتاب من مال حرام – والحرام لا يدوم – صل الخلفاء على المال من هذا الطريق، ومن خلص منهم من بطش الملوك لم يخلص من سطو الجند يد الجواري في القصور ذلك إن أمنوا على أنفسهم دسائس الطامعين والحاقدين.

جرم أن تبيض الفتنة وتفرخ في بيئة كهذه بين جند يشغبون وعمال يذلون ووزراء يختلسون ورعية تمزقها ، الرعاة وملوك ولا يؤتمنون على الملك ولا على مصالح الناس ولا يأمنون هم أنفسهم على الحياة.

ناس على دين ملوكهم، فإن استشرى الفساد في القصور فهو لا بد أن يسري إلى الرعية، فكان أن انتهى
د السياسة إلى العسر والخراب بين جميع الطبقات أعلاها وأدناها على السواء.

ع هذه الصورة القاتمة عن فساد السياسة وضعفها، فقد كان هناك إحساس بالخطر على العقيدة يزعج
ب المؤمنة إلى المنافحة عن دينها، وكما سبق أن أشرنا بصدد نشأة المعتزلة أن نفراً من خلص الأتقياء
مم أن يتولى الأمر معاوية – وهو الطليق ابن الطليق ممن أسلم بأخرة وليس له في الإسلام سبق جهاد –
أن طلقوا السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة، منذ ذلك الحين حدث ذلك التباين العجيب بين خير ما في
ضارة الإسلامية الذي انبثق عن نبع الدين ونور الإيمان وبين شر ما في الحضارة الإسلامية الذي نجم عن
ف السياسة والذي كاد يقوض أركانها، إذ لولا بقية ينهون عن الفساد في الأرض لهوت دولة العباسيين
أن تقضي عليها جيوش التتار.

ن الوجه الآخر من الحضارة الإسلامية مشرقاً ومبايناً تماماً لتلك الصورة القائمة التي عرضناها، ففي القرن
ث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع – أزهى عصور الإسلام – اكتملت المذاهب الأربعة في الفقه،
رت آثار أقطاب الحديث كالبخاري ومسلم وابن داود وابن ماجه والترمذي والنسائي، وفي علوم الأدب
حو واللغة كان الفراء وابن السكيت والجاحظ والزجاج والمبرد وابن الأنباري والسجستاني والصولي
اشي وقدامة بن جعفر، ومن المؤرخين والجغرافيين البلاذري واليعقوبي والدينوري والطبري وابن خرداذبة
الفقيه، ومن فلاسفته الكندي والفارابي.

في التصوف فقد أخرج العصر خير طائفة من الصوفية أخرجت للناس، فيهم الحارث المحاسبي وأبو
سم الجنيد بن محمد البغدادي وعمرو ابن عثمان المكي وإبراهيم الخواص وأبو تراب النخشبي وسري
طي وسهل بن عبد الله التستري وأبو سعيد الخراز وأبو حفص الحداد وغيرهم كثيرون.

عجب إذن أن يقدم الباحثون عن الحضارة الإسلامية صورة تنطوي على تناقض مظاهرها، يقول الأستاذ
د أمين[5]: كانت الدولة أشبه بالمرج الأخضر الذي ينبت الحب والفاكهة كما ينبت الشوك والعشب
موم، عصر بلغ فيه كل شيء أقصاه، وأثمر كل فكر ثمره المحتوم، فظهر الصالح والطالح، خليط من
ل القوة وعوامل الضعف ومن البشير والنذير.

ي نص آخر يقول الأستاذ أمين: كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة، وقارئاً وزماراً، وساهراً في
د وساهداً في طرب، تخمة من غنى ومسكنة في إملاق، وشكاً في الدين وإيماناً في يقين.

شير الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى هذا الاستقطاب بقوله: إلى جانب الحياة اللاهية التي عمرت بها
ات والمتاجر مما كان خير إطار لقصص ألف ليلة وليلة، هناك الربط التي تشيع فيها الزهادة والقداسة،
جانب الأسواق الصاخبة بمشاغل المادة وشؤون الحياة، كانت المساجد والمكتبات العامة بمثابة معابد

ـ الرفيع... إذا ما جن الليل ترامت إلى مسامعك أنغام اللهو العنيف في نفس الوقت الذي يقرع أذنيك فيه ـات المتهجدين القانتين، هنا اللاهون يمخرون بزوارقهم الزاهية في مياه تلك القنوات المتشابكة يعزفون بدون، وهناك في زاوية أخرى ترى العابدين سائرين بين المقابر يستلهمون الموت والقبر عبراً وأفكاراً[6] .

ـل أحسن بعض الباحثين فقدموا الصورة متكاملة تشمل الجانبين، بينما ملكت حضارة الإسلام على ـن لبهم فلم يجدوا فيها إلا صورة مشرقة مغفلين أو متجاهلين جانبها القاتم، ويرجع ذلك إلى خلطهم بين ـدة وبين الحضارة أو بين الإسلام وحال المسلمين، فظنوا النيل من خلفاء الإسلام كمعاوية بن أبي سفيان ـارون الرشيد كأنه نيل من عقيدة الإسلام، وهم في ذلك بلا شك مخطئون، لأن سيرة هؤلاء الخلفاء مما لا ـ على من له أدنى دراية بالتاريخ، ولأنهم بذلك لم يحسنوا إلى هؤلاء الخلفاء بقدر ما أساءوا إلى الإسلام إذ ـا الخلفاء الأمويين والعباسيين ممثلين لعقيدته.

ـريق ثالث لم يجد في حضارة الإسلام إلا جانبها القاتم، فقدم صورة بشعة عن هذه الحضارة حتى ـاءل المرء بعد أن ينتهي من قراءة كتاب آدم متز – الذي ذكر فيه حتى اللصوص وقطاع الطرق – عن ـضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، كيف يمكن أن يكون هذا عصر النهضة في الإسلام[7](*).

ـ أنه من الخطأ في تقديم وصف للحضارة الإسلامية على هذا النحو من التباين والاستقطاب الظن أنه ـبين الجانبين انفصال تام، فالحقيقة أنّ أهل التقى والورع بالعلم والعبادة قد استقلوا منذ أن فسدت ـر، وأن هذا الازدواج يعبر عن ذلك التوتر الحي والسَّوْرة الخلاقة التي هي مصدر كل أصالة وابتكار في روح ـة بالطاقات والممكنات، والحقيقة أنّ أهل العلم والعبادة أمكنهم أن يكونوا رسل هداية للضالين ـفين، فكان أن اهتدى بهداهم أمثال إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية وأبو بكر الشبلي[8](**)، ولكن يلزم ـهذا الاستقطاب صراع مرير، وأن يلد هذا الصراع نماذج من الفكر وطوائف من الفرق لا إلى إولئك ولا إلى ـء، فكر أناس طلبوا الحق فأخطأوه، عارضوا فساد السياسة ولكنهم لم يصيبوا نور الإيمان كالقرامطة ـشاشين، هم أقرب إلى الشك منهم إلى اليقين، منهم الزنادقة والملاحدة والغلاة من كل مذهب ونحلة، ـم أصحاب الشطحات ودعاوى الحلول من الصوفية، ومنهم أهل الزيغ والبدع من فرق المتكلمين، هم لا ـولئك ولا إلى هؤلاء، ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً، فكانت الدولة العباسية في القرنين الثالث والرابع ـري مسرحاً للملل والنحل والأحزاب والعصبيات والمذاهب والدعوات تتصارع جميعاً وتتطاحن وربما ـس ذلك على بيئة المتكلمين فأورثهم الجدل والمراء وتكفير كل فرقة لسائر الفرق.

ـا كان لآفة انحراف السياسة وقد استشرت وأفضت إلى ذلك كله إلا أن تفت في عضد حضارة الإسلام أياً ـنت القوة التي استمدتها من نبع الدين، فكان القرن الرابع الهجري مؤكداً أن حضارة الإسلام قد بلغت من التمام وأنه لا بدّ بعده من نقصان.

هذه الفترة الحاسمة من حضارة الإسلام أخذ نجم المعتزلة في الأفول لتسطع شمس الأشاعرة، أما صلة
بما سبق أن عرضناه من وصف لأهم ملامح حضارة الإسلام في القرن الثالث والنصف الأول من القرن
، فذلك ما يحتاج إلى بيان.

تطور علم الكلام ودور الأشاعرة فيه

ـ الأديان أو المعتقدات في تاريخها بمرحلتين:

– مرحلة الإيمان والتصديق والتسليم بما يقول به صاحب الرسالة أو العقيدة.

– مرحلة الجدل في مسائل العقائد وعندها ينشأ علم الكلام أو ما يقابله في الأديان الأخرى كاللاهوت، ـ كما أسلفنا تطور طبيعي، إذ لا قبل للدين في نشأته بتيارات الجدل وهزات المراء في الدين التي قد ـف باليقين، ولكن مع أن صاحب الرسالة ينهى أتباعه عن الخوض في مسائل الغيب فإن عوامل داخلية ـجية كما أسلفنا أكرهت فريقاً من المسلمين على الكلام دفاعاً عن العقيدة، وذلك بدوره دور في تطور ـيدة حتمي: أن يستدل على الإيمان بالعقل.

ـحمل المعتزلة وزر الخوض عما نهى الرسول عنه، ومن ثم لقوا أعراضاً من التابعين ومن الفقهاء وأهل ـيث، لم يشفع لهم في ذلك دورهم في الدفاع عن الدين، وهكذا نشأ علم الكلام غير معترف به كعلم من ـ الدين لدى علماء المسلمين طوال عصر المعتزلة أي القرنين الثاني والثالث الهجريين، ولكن لم يحل ـ الاعتراف دون نشأة العلم وتحديد موضوعاته وازدهاره، بل لم يمنع عدم الاعتراف به أن يخوض في ـ مسائله كثير من منكريه وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل.

ـهر أبو الحسن الأشعري لا على أنه مؤسس مذهب في الكلام جديد ولا على أن له رأياً مستحدثاً، وإنما ـ تمام الحرص كما حرص أتباعه على أن يظهروه أنه للصحابة والتابعين وللفقهاء ولرجال الحديث – أو ـرى لأهل السنّة – تابع ليس له في كل ما قال به رأي مستحدث، فاستطاع بذلك أن يمهد للاعتراف بعلم ـم وأن يجعل منه أحد علوم الدين، بل وأن يحسن للعلماء الخوض فيه، فأزال بذلك حرجهم عن التعرض ـل الكلام، تقبل ذلك الشافعية وهو منهم، أما الأحناف فكانوا أقل المذاهب الفقهية تحرجاً، لأن المعتزلة ـف ولأن مذهب الإمام أبي حنيفة هو مذهب أصحاب الرأي في الفقه كما أن علم الكلام آراء عقلية في ـول، ومهد الباقلاني ليجعل علم الكلام معترفاً به من جهتين: أولاً بوصفه مالكياً فاعترف به المالكية، ـاً لأنه خاض في دقيق الكلام "نظرية الجزء ونظرية العلية" فألحق موضوعاته بجليل الكلام، وأصبح رأي ـعرة في الجزء الذي لا يتجزأ وفي سريان العادة كأنها معتقدات تستوي مع رأيهم في الكسب ورؤية الله ـصار، ثم نشر ابن تومرت مهدي الموحدين من بعد مذهب الأشاعرة بين المالكية في شمال أفريقية.

ـم يبق على موقفهم من عدم الاعتراف به غير الحنابلة، وبالرغم من تودد أبي الحسن الأشعري إليهم وكثرة ـحه لإمامهم وحملته على خصومهم من المعتزلة فإنهم لم يغفروا له إقحامه علم الكلام على علوم الدين،

جفاء بين الأشعري والبربهاري – شيخ الحنابلة ببغداد – واستمر الجفاء يثير بين الحين والحين مشكلة وعية علم الكلام، وإن لم يحل هذا دون أن يجعل متكلمو الأشاعرة من آرائهم معتقدات لأهل السنّة غير ين بين جليل الكلام ودقيقه، ولا بين ما هو من الأصول وما هو من الفروع التي يجوز أن يختلف فيها لمون، خاصة وقد تحالف الأشاعرة مع الصوفية فعد الأولون كثيراً من الصوفية من رجالهم والعكس يح[9](*) فاشتد بذلك الجفاء بين الأشاعرة والحنابلة لخصومة الآخرين للتصوف واعتباره بدعاً لم تكن العهد الأول من الإسلام، وكان ذلك نذيراً بانقسام أهل السنّة إلى سلف يمثلهم الحنابلة ورجال الحديث ف يمثلهم الأشاعرة، لا يرى الأولون الإسلام إلّا ما قال به السلف الصالح، وأنّ آخرنا لا يصلح إلّا بما ح به أولنا، كتاب الله وسنّة رسوله ولا شيء غير، بينما يرى الأشاعرة أن العلماء ورثة الأنبياء، فخاضوا في ما رفه السلف الصالح من الكلام ومن التصوف.

ين ظهر الغزالي في القرن الخامس كانت هناك مشكلتان بالنسبة للأشاعرة لا زالتا معلقتين: الأولى: ف الديني من علم الكلام، والحنابلة كما أسلفنا على عهدهم من عدم الاعتراف به، الثانية: الموقف ي من التصوف، وأهل السلف كما أشرنا يعدونه بدعة في الدين.

الموقف من علم الكلام فقد ذهب الغزالي إلى وجوب استغناء جمهور المسلمين عن الاشتغال بهذا العلم خوض في موضوعاته، وأن علم الكلام كالدواء يحتاج إليه مريض وقع في الشبهات أو متكلم يكون بيب يفحم به مبتدعاً مريض القلب مزعزع العقيدة ولا حاجة للدواء أو بالأحرى لعلم الكلام لِمن وهبه صدق الإيمان، هكذا مكن الغزالي للاقتصاد في الاعتقاد ولإلجام العوام عن علم الكلام، أولئك الذين هم التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والتسليم لأهل المعرفة. لقد قدّم علماء الأشاعرة آراءهم على معتقدات لا يصح الخوض فيها أو الشك في صدقها، تستوي في ذلك، كما أشرنا، آراؤهم في جليل الكلام قيقه، ويستوي في ذلك رأيهم في الذات والصفات مع رأيهم في ما نسبوه إلى النبي من معجزات تفوق زات سائر النبيين، كما يستوي رأيهم في الكسب الذي هو أقرب إلى الجبر مع رأيهم في عذاب القبر وض والصراط والميزان – على نحو حسّي – فضلاً عن كرامات الأولياء، وقد التزم جمهور أهل السنّة من لمين بما ألزمهم متكلمو الأشاعرة من معتقدات، فكان منهم كما طلب الغزالي التقديسُ والتصديق تراف بالعجز والسكوت والتسليم لأهل المعرفة[10]:

ا أضيف إلى ذلك أن المذاهب الفقهية الأربعة كانت قد اكتملت منذ القرن الثالث وأقفل باب الاجتهاد لق فلم يصبح من بعد إلا في حدود كل مذهب، ولم يصبح لرجال الفقه إلا مجال محدود في هاد[11](*) يقتصر فيه المفتي على معرفة بالسوابق لا يتجاوز ذلك في كثير، أدركنا أن في القرن الرابع ري – إبان ظهور مذهب الأشاعرة – كانت الحضارة الإسلامية قد تجاوزت التمام والاكتمال إلى الضعف

ـصان[12]، مضى عصر الأصالة إلى التقليد. في الحقيقة، لقد أدان الأشاعرة التقليد، ولكن ذلك كان منهم نظرياً مترسباً من المعتزلة ولكنهم في الواقع قد مكنوا له بشتى الأساليب.

ن الخطأ الظن أن ذلك عود إلى عصر الإيمان زمن الرسول، إذ شتان بين إيمان قائم على اطمئنان القلوب إيمان قائم على الحجر على العقول.

ـين تجد اعتقاداً بسر الأعداد، إذ يصنف البغدادي على سبيل المثال كتابه: "أصول الدين" فيقسمه إلى ـة عشر أصلاً، كل أصل من خمسة عشر فصلاً ويتم ذلك عن عمد لأن الله في اعتقاده قد شرف العدد ـة على سائر الأعداد!! فإنك لا تستطيع إن كنت قد قرأت لكتب المتكلمين قبله إلا أن تأسف إذ تلمس ـك عرضاً من أعراض الضعف قد بدأ يدب في حضارة الإسلام وفكر المتكلمين[13](*)، إذ الإيمان بأسرار ـاد ليس إلا من حشو الاعتقاد.

ـجه الرازي بعلم الكلام وجهة أخرى بعد أن انتشرت علوم الفلسفة، إذ اقتبس من كلام الفلسفة في ـيعيات والإلهيات، وامتزجت موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة حتى التبس على المتأخرين على حد ـ ابن خلدون شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحداً من اشتباه المسائل فيهما، وقد بلغ الإيجي ـهب الأشعري ذروة الصياغة الجدلية المتسلحة بالفلسفة، ثم دخل المذهب بعد ذلك دور الجمود.

ن ناحية أخرى ظهر ابن تيمية في القرن السابع الهجري ليدعم مذهب السلف إزاء تحالف الأشعرية ـوفية، وقد اضطر في سبيل ذلك أن يكون متكلماً وبذلك انتهى نهي الحنابلة عن الخوض في علم الكلام، ، معظم مؤلفات الإمام ابن تيمية تدور في مسائل الكلام، بل أصبح أهل السلف أطول باعاً وأشد مراساً في ـم من الأشاعرة الذين دخلوا دور التقليد والجمود تحت اسم التسليم لأهل المعرفة.

ـجز أدوار علم الكلام على النحو الآتي:

– عصر الإيمان وعدم الخوض في موضوعات الكلام وهو عصر الصحابة والتابعين.

– عصر نشأة العلم لعوامل خارجية وداخلية وتحديد موضوعاته وهو عصر المعتزلة في القرنين الثاني ـث، ولم يكن معترفاً به من علماء الدين.

– عصر الاعتراف بعلم الكلام بل استحسان الخوض فيه منذ نشأة الأشعرية في القرن الرابع الهجري.

– آراء الأشاعرة في علم الكلام تصبح معتقدات الخلف من أهل السنّة ابتداء من القرن الخامس ـدادي – الغزالي) وقد مكّن ذلك من تضييق جانب الجدل وتثبيت جانب الاعتقاد في أصول الدين.

– امتزاج موضوعات الكلام بالفلسفة في القرنين السادس والسابع (الرازي – الإيجي)، ومن ناحية أخرى ـء ابن تيمية لجانب الجدل في الكلام وإبرازه عقائد السلف ومعارضته دعوى الأشعرية أنها مذهب أهل

ة بما أكد الانفصال بين آراء السلف وآراء الخلف.

– دخول المذهب الأشعري بخاصة وعلم الكلام عامة – بل الحضارة الإسلامية كلها دور الجمود لميد.

من هم أسلاف الأشاعرة؟

– هل هم أئمة الفقه؟

كد الأشاعرة من متقدمين ومتأخرين أن مذهبهم ليس مستحدثاً من مؤسسة أبي الحسن الأشعري، وإنما كان لك تابعاً لمن قبله من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه ورجال الحديث، حقيقة لقد حاولت كل فرقة أن تصل بها بالمتقدمين من صحابة الرسول، ولكن الأشاعرة كانوا في ذلك أشدهم إصراراً كي يطمئن الناس أنهم بحق السنّة، وأن غيرهم من الجماعة منشقون، فهل نستطيع أن نتلمس عقائد الأشعرية لدى السابقين؟ وإذا كان ں لأئمة الفقه تابعين في العبادات والمعاملات فهل كانوا لهم كذلك في مسائل الكلام؟ وهل كانت للأئمة ىة آراء مشهورة في الكلام حتى يتبعهم الناس فيها وحتى يكون الأشاعرة امتداداً لهم؟

ع أنه من الثابت أن الكلام لم يكن شغل الأئمة الأربعة فقد شغلوا عنه بمسائل الفقه، إلا أن ذلك لا يمنع أن س في إيجاز آراءهم الكلامية لنتحرى "دعوى" الأشعرية أن ليس لهم في كل ما ذهبوا إليه رأي مستحدث، مذهبهم هو مذهب أهل السنّة القديم قدم صاحب السنّة عليه الصلاة والسلام.

ع أن الإمام أبا حنيفة (ت 150هـ) قد أعرض عن علم الكلام لأن غاية ما يقال في المتكلم إن بلغ في الكلام اً أنه صاحب هوى، ولأن أحداً من أصحاب الرسول عليه السلام لم يخض في مسائله، فقد نسبت إلى الإمام حنيفة آراء كلامية، وإن كان بعضها موضع شك لأنها مذكورة في كتب يشك الباحثون في صحة نسبتها إلى أبي ىة وهي: الفقه الأكبر[14](*) – العالم والمتعلم- رسالة إلى عثمان بن مسلم البتي عالم البصرة (ت 143هـ) – ں الرد على القدرية وربما كان هو نفس كتاب الفقه الأكبر كما ذكر البغدادي في أصول الدين.

– رأيه في الإيمان وفي فاعل الكبيرة: نسب إلى أبي حنيفة القول بالإرجاء، والواقع أن رأيه في الإيمان وفي فاعل رة قد جاء معارضة منه لرأي الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة ويرون أن الإيمان عقد وقول وعمل، ب إلى أن ارتكاب الكبائر لا يسلب الإيمان إذ هو تصديق بالقلب وإعلان باللسان، أما العمل فليس جزءاً ، من الإيمان، فهو لا يكفر مسلماً بذنب وإن كان كبيرة ولا يزيل عنه اسم الإيمان، على أن ذلك لا يعني أنه لا مع الإيمان معصية ضرراً يؤدي إلى التهاون في الطاعات والاستخفاف بالمعاصي، ولكنه في مشيئة الله يوم مة إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه[15].

– رأيه في القدر: الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة، ذلك رأي أبي حنيفة سأله عن القدر، ولكنّ إلحاح السائل جعله يدلي برأيه، فيؤكد ما كان عليه التابعون من توسط لا ميل فيه، إذ بر ولا تفويض، فالله تعالى لم يكلف عباده بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعملون، ولا عاقبهم بما لم وا، ولا رضي لهم بالخوض في ما ليس لهم به علم[16].

– رأيه في خلق القرآن: نسب إليه بعض الأحناف من المعتزلة القول بخلق القرآن، وقد أكد ذلك أن إسماعيل ـماد بن أبي حنيفة قد نسب هذا القول إليه: إذ قال: القرآن مخلوق وهو رأيي ورأي آبائي، ولكن بشر ابن ـد رده قائلاً: أما رأيك فنعم، وأما رأي آبائك فلا، والثابت أنه لم يزد عن القول إن القرآن كلام الله تعالى في ـاحف مكتوب وعلى الألسن مقروء وعلى النبي منزل ولفظنا بالقرآن وكتابتنا له مخلوقة والقرآن غير ـوق[17].

ـذا لا نجد لإمام العراق آراء تفصيلية في مسائل الكلام على النحو الذي عرضها الأشاعرة، ذلك أنه من ـذر أن نحمل النصف الأول من القرن الثاني آراء لم تعرف إلا في القرن الرابع، حقيقة هناك مشكلات أثيرت زمن مبكر كالقضاء والقدر والأسماء والأحكام، ولكن أغلب الظن أن أبا حنيفة لم يكن سلفاً ولا رائداً ـاعرة فيها، وإنما أولى به أتباعه الأحناف من الماتريدية والطحاوية ولا نقول المعتزلة.

ـد كان الإمام مالك (ت 179 هـ) محدثاً وفقيهاً ليس غير، فما كان يرى علماً إن لم يكن تحته عمل، ولم تكن ـينة ملل ونحل ولا فرق ومذاهب حتى تكون مركزاً من مراكز الكلام كما كانت حال مدن العراق، وموقفه من ـم هو الموقف الذي عرف عنه حين سئل عن الاستواء فسكت ملياً حتى علاه عرق شديد ثم قال: الاستواء ـم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة والإيمان بالاستواء واجب[18].

ـع ذلك فقد تكلم مالك بن أنس في بعض المسائل على طريقة السلف لا على طريقة المتكلمين، من ذلك:

– رأيه في الإيمان: الإيمان عقد وقول وعمل، إذ الطاعات جزء من الإيمان[19](*). والإيمان عنده يزيد، وتوقف ـقول بنقصانه لأنه لم يرد ذكر ذلك في الكتاب الكريم[20].

ـ أنه لم يتجاوز الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه ليس فاسقا، ولم يؤثر عنه الحديث في القدر أو في خلق ـن.

– رؤية الله: كان يرى جواز رؤية الله في الآخرة استناداً إلى نفس الآيات التي يذكرها الأشاعرة من بعد[21](**) أنه لو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي.

ـع أن هذه آراء اعتنقها الأشاعرة من بعد إلا أن الإمام مالك بعزوفه عن المسائل الكلامية لا يعد سلفاً ـكلمين أو لأية فرقة من فرق المسلمين في أصول الدين.

ـد كان الإمام محمد بن إدريس الشافعي (204 هـ) بدوره عازفاً عن علم الكلام، إذ هو علم إن أصاب المرء ـم يؤجر وإن أخطأ فيه كفر[22]، ومع ذلك فمثله كمثل سائر أئمة الفقه، قد حمل المتأخرون من الأشاعرة – ـهم شافعية – آراء في علم الكلام تتسق مع معتقدات المذهب الأشعري ليصلوا مذهبهم به، لقد أنطقوه ـة الكسب الأشعرية مع أنها من أخص آراء الأشاعرة تدعيماً لنظرية لم تلق قبولاً في دوائر أهل السنّة من ـ الماتريدية والطحاوية فضلاً عن أهل السلف. ولربما ذهب إلى القول حقيقةً بجواز رؤية الله في الآخرة مثبتاً

ت والأحاديث التي يذكرها عادة مثبتو الرؤية، ولكن هؤلاء – ومنهم الشافعي – كانوا أئمة فقه ولم يتعرضوا ائل الكلام إلا على سبيل المعارضة لفرق متطرفة، عارض أبو حنيفة الخوارج[23](*)، فاقترب من الإرجاء ض الشافعي المرجئة[24](**) فذهب إلى أن الإيمان تصديق وعمل وأنه يزيد وينقص.

ند كان لائمة الفقه آراء كلامية إذا كانت مسائلها منبثقة عن أصول فقهية، من ذلك رأي الشافعي في الذات فات الذي يمكن أن يستخلص من فتواه في الحلف ونكث الإيمان، فمن حلف بعلم الله أو بقدرة الله أو الله إن أراد بالعلم معلومه وبالقدرة مقدوره وبحق الله ما وجب على الله فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا بغير الله، وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة، وهذا يعني أن صفات الله ليست شيئاً آخر الله. وهذا رأي قريب من رأي المعتزلة، وإن استخلص الأشاعرة من فتواه رأيهم في الصفات: إنها ليست هي ت ولا هي غير الذات[25]، مع أن الفتوى لا تحتمل ذلك، وهذا يعني ما سبق أن قررنا: أنهم حمّلوه من الآراء ما يصرح بها، وحملوه من التصانيف والمؤلفات مما يشك في صحة نسبتها إليه، لأنها تحمل آراء بل طلحات عصر متأخر[26](***).

ند كان الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) أشد الفقهاء كراهة للكلام، ومع ذلك فقد أكره إكراهاً على الخوض إذ عاصر ذروة الاعتزال في القرن الثالث الهجري، وآراؤه – على غير أسلافه – لا يتطرق الشك في صحة ها إليه، ومع ذلك فلم يكن سلفاً للأشاعرة بأي حال، لقد خصه أبو الحسن الأشعري بالذكر ليؤكد اتصال به، ولكن الرد جاء من حنابلة عصره الذين لم يقنعهم مديحه لإمامهم، كان الإمام أحمد بن حنبل سلفاً ب أهل السلف لا للأشاعرة، كان يقول بقدم القرآن في غير تفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، وكان أن الله في السماء دون الأرض إذ تنزه سبحانه أن يكون في أماكن كأجساد البشر أو أجواف البهائم أو الأماكن ة، وليس كل الأشاعرة على هذا الرأي: إن الله في السماء دون الأرض، وكان الإمام أحمد مثبتاً للصفات ولكنه كن من "البلاكفة"[27]، وخلاصة القول أنه كان سلفاً للسلف من أهل السنّة ولكنه لم يكن سلفاً للأشاعرة بأي
.

لص من ذلك كله إلى ما يأتي:

إن أئمة الفقه كان لهم في مسائل الفقه شغل عن الكلام، وإن آراءهم صحيحة النسبة إليهم، وهي آراء لم عن أصول فقهية كمسألة الذات والصفات التي انبثقت عن الفتوى في الحلف بصفات الله أتوجبُ عليه رة إن حنث أم لا؟

إن آراءهم الكلامية الأخرى قد جاءت على سبيل المعارضة لفرق ومذاهب متطرفة، معارضة للخوارج جاء أبي حنيفة قريباً من الإرجاء، ومعارضة للمرجئة ولبشر المريسي جاء رأي الشافعي في الإيمان موافقاً لرأي ارج والمعتزلة.

خطأً على المجسمة جاء رأي أبي حنيفة في التنزيه، ونقمة على الجهمية جاء رأي حنبل في إثبات الصفات، جهة لم يكن لأئمة الفقه رأي في مسائل الكلام موحد حتى يعدهم الأشاعرة لهم أسلافاً، ومن جهة أخرى لا ں مثل هذه المواقف نسقاً في الكلام متكاملاً، وإن تكليفهم بذلك إنما هو تكليف بما لا يطاق، لأنهم كانوا ء لا متكلمين.

ن حملهم آراء كلامية يكونون بها للأشاعرة أسلافاً سواء من المتقدمين أم من المعاصرين[28] إنما كانت تحد مسبقة وهي: أن للأشعرية وجوداً قبل الأشعري بوصفها مذهبَ أهل السنّة الممتد من الرسول عليه السلام عرة عبر أئمة الفقه، وحتى إن تسامحنا في قبول هذه القضية – وهو ما نتردد فيه – فإن ما لا نوافق عليه للفرق المخالفة للأشعرية باعتبارها فرقاً ومذاهب منبتة منشقة على الجماعة وإنها منذ نشأتها ضالة مبت ـة عن أهل السنّة.

– هل هم الصفاتية؟

ل الشهرستاني[29]: أعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية: من العلم والقدرة ياة والإرادة والسمع والبصر والكلام... وكانوا يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك... ثم إلى أن السلف كانوا يثبتون الصفات فسموا صفاتية في مقابل المعتزلة الذين كانوا ينفونها[30].

كنه يعود فيقرر للسلف اتجاهات ثلاثة إزاء الصفات:

– فريق لم يتعرض للتأويل وأنكر التشبيه مثل مالك بن أنس وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل.

– فريق أوّل الصفات الخبرية على نحو يحتمل اللفظ.

– فريق أسرف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات.

يكن السلف إذن – الذين يريد الأشاعرة، ومنهم الشهرستاني، أن يصلوا مذهبهم به – على رأي موحد، ثم ، الشهرستاني: حتى انتهى الزمان إلى "عبد الله بن سعيد الكلابي"[31](*) وأبي العباس القلانسي[32] والحارث بن المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا الكلام... ثم انحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد هم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنّة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية.

بارة الشهرستاني تفيد صراحة أن مذهب الأشعرية إنما تلتمس أصوله لدى جماعة من الصفاتية باشروا م وأثبتوا الصفات من أمثال الكلابي والقلانسي والمحاسبي[33](***)، وقد ذكرهم كتاب الأشاعرة من أمثال ادي والجويني على أنهم من أصحابهم، والثلاثة سابقون على الأشعري مؤسس المذهب بينما خاصمهم ں المعتزلة ومتكلموهم من أمثال عباد ابن سليمان.

منا إذن أن نتعرف على آراء هؤلاء الثلاثة لنستخلص مدى صلة الأشاعرة بهم.

– ذات الله وصفاته: لم يزل الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً، ومعنى أنه عالم أن له علماً إذ ، تعالى: ﭽ ﮔ ﮕ ﮖﮗ ﮘ ﭼ [النساء: 166] ومعنى أنه قادر أن له قدرة، وكذلك القول في سائر الأسماء

ـفات، وأسماء الله وصفاته لا هي الله ولاهي غير الله، وإنما قائمة بذاته، ولا يعني ذلك قدمَ الصفات
ـقلالها عن الذات حتى لا يتعدد القدماء، ولذا يقال: الله بصفاته قديم.
– كلام الله: ومع قول ابن كلاب بأزلية كلام الله إلا أن الكلام عنده لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل،
يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم
ـه في صورة أمر أو بموجب نهي أو بمقتضى خبر اتصف الكلام بهذه الأحكام، أما الكلام بمقتضى العموم لا
ـصيص فهو ما يوصف بأنه قديم.
ـكن ما القديم إذن في كلام الله؟ إنه الكلام النفسي القديم المتصل بعلم الله، والذي ليس بحروف ولا
ـات، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، إنه معنى واحد قائم بالله، والذكر قديم والمذكور محدث،
ـلو قديم والتلاوة محدثة، ولم يزل الله متكلماً قبل تسمية كلامه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً.
ـد قصد ابن كلاب بتفرقته بين الكلام النفسي الأزلي وبين الكلام من حيث كونه أمراً أو نهياً أو خبراً أنه لما
ـ هذه الأخيرة حادثة لتعلقها بمخلوقين محدثين فإنه لا يصح أن تكون قائمة بذات الله حتى لا يكون سبحانه
ـً للحوادث.
ـم يوافقه معظم الأشاعرة على رأيه في الكلام من حيث هو أمر أو نهي أو خبر، إذ يرى أبو الحسن الأشعري
ـ أن يتوجه الخطاب إلى معدوم، ومع ذلك فقد نقلوا عنه تلك التفرقة في الكلام بين ما هو نفسي وما هو
ـ.
– رؤية الله: يؤمن ابن كلاب بجواز رؤية الله، ويقدم على ذلك أدلة عقلية، إذ كل قائم بذاته جائز رؤيته،
ـما دام الله كذلك فرؤيتنا له يوم القيامة جائزة[34]، وهذا نفس الدليل العقلي الذي سيقدمه الأشعري.
– الإيمان: مفهوم الإيمان لدى ابن كلاب هو الإقرار باللسان والمعرفة، أي اعتقاد القلب المتضمن لمعرفة
ـثم إقرار اللسان تصديقاً، وليس العمل عنده من جملة الإيمان، إذ الإيمان في القلب وعلى اللسان دون سائر
ـضاء.
ـشير السبكي[35] إلى أن كثيراً من الأشاعرة قد وافقوا ابن كلاب على مفهوم الإيمان، ولكن لما كان العمل جزءاً
ـلإيمان لدى معظم فرق المسلمين كالمعتزلة والخوارج وأصحاب الحديث فضلاً عن الإمام الشافعي، فقد
ـروا إلى تعديل رأيهم، فجعلوا ما وقر في القلب هو الأصل وتصديق اللسان إقرار والعمل بالجوارح دليل،
ـوا جانب القلب متابعة لابن كلاب ولم يغفلوا العمل على الجوارح متابعة لرجال الحديث والإمام الشافعي.
ـكذا تشكل من "الصفاتية" مذهب كلامي مناهض للمعتزلة وسلفٌ للأشعرية، وقد أراد الأشاعرة بعد أن اعترفوا
ـلهم وصحبتهم أن يجعلوا منهم – أعني من الصفاتية – حلقة وسطى بين أئمة الفقه ومذهب الأشعرية،
ـم المدافعون كلامياً عن مذهب أهل السنّة والجماعة – أو بالأحرى مذهب الفقهاء والمحدثين، ولكن
ـابلة على ذلك يعترضون، ومن ثم كان خلاف الإمام أحمد بن حنبل مع ابن كلاب، وخلاف البربهاري – شيخ
ـلة بغداد – مع الأشعري، وخلاف مذهب السلف بعامة مع الأشعرية، وحجة الحنابلة في ذلك تتصل
ـفهم المعارض من الخوض في المسائل الكلامية، والصفاتية أو بالأحرى – قد جاوزوا المعتزلة في ضرورة

م، كان الناس في رأي الحنابلة قبل نشأة الصفاتية فريقين: فريق مع أهل السنّة والجماعة وفريق مع المعتزلة
ظهر ابن كلاب والقلانسي والأشعري، وتظاهروا بالرد على المعتزلة فتَرَدُّوا إلى ما تُرَد إليه المعتزلة، لقد
هم المعتزلة على سبيل المثال في مشكلة كلام الله، وأن للكلام حروفاً وأصواتا يدخلها التعاقب أو التأليف أو
ب بعضها بعضاً، والكلام مؤلف من حروف، مكون من أجزاء، وما كان كذلك لا يجوز أن يكون من صفات
لأن الذات الإلهية لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون، فاضطرت الكلابية إلى
ل إن ذلك ليس هو المقصود من حقيقة الكلام، وإنما لا يسمى الكلام – من حيث هو حروف وأصوات –
ً إلا على سبيل المجاز، وإن حقيقة للكلام معنى قائم بذات المتكلم، لقد اضطرهم المعتزلة إلى اعتبار أن
ت الحروف والأصوات في كلام الله تجسيم، وأن اثبات اللغة فيه تشبيه ومن ثم اضطروا إلى القول إن كلام
واحد لا يتجزأ ليس بحروف ولا بأصوات ولا بلغة وإن الله سبحانه متكلم من الأزل إلى الأبد بكلام واحد لا
فيه ولا صوت، هكذا جارى الصفاتية المعتزلة في نفي الكلام اللفظي عن الله بدعوى أن ذلك تشبيه
سيم، وأنهم وإن كانوا مثبتة صفات إلا أنه على حد وصف ابن تيمية لهم نفاة أفعال[36].

تدعم الصفاتية إذن مذهب السلف أو أهل السنّة بحجج كلامية، إذ لم يعترف لهم الفقهاء ورجال الحديث
نابلة بذلك، ومن ثم فإن دعوى الأشعرية أنهم وأسلافهم من الصفاتية أو الكلابية ممثلون لمذهب أهل
ة هي دعوى عريضة لسببين:

ول: إنه لم يتبلور لأئمة الفقه ورجال الحديث مذهبٌ متكامل في مسائل الكلام وبخاصة في التفصيلات.

ني: إن الحنابلة لا يعترفون للصفاتية ولا للأشعرية بحق تعبير الأخيرين عن موقفهم الكلامي، لقد أخذوا
م خوضهم في مسائل الكلام كما عارضوهم في كثير مما انفردوا به.

خلاصة القول أن الصفاتية هم أسلاف الأشاعرة، ولكن ليس للأشعرية حقُّ الادعاء أنها تعبر عن فرقة أهل
ة والجماعة، وإنما تجاذب هذه الفرقة فريقان:

– مذهب السلف من أهل السنّة منذ الإمام أحمد بن حنبل إلى أن بلغ به ابن تيمية (ت 728هـ) ذروة التبلور
اسك.

– مذهب الخلف من أهل السنّة وتشارك الصفاتية والأشعرية فيه مذاهب أخرى أهمها الماتريدية:

ؤكد ما سبق أن نسبة هذين الفريقين إلى أهل السنّة والجماعة لا يعني بحال ما اعتبار المذاهب الأخرى من
الزيغ والبدع أو أنها من الفرق الضالة، وإنما اجتمعوا جميعاً على أصول الإسلام من إيمان بالله وملائكته
، ورسله واليوم الآخر ولا حرج عليهم في ما اختلفوا فيه بعد ذلك من تفصيلات مسائل الكلام.

عوامل انتشار مذهب الأشاعرة

. بين الأشعرية ومذاهب الفقه:

ت الشافعية أول المذاهب تقبلاً للآراء الكلامية بصيغتها الأشعرية، لأن مؤسس المذهب كان شافعياً، حرص على أن يؤكد كما أسلفنا أنه تابع في الكلام لإمامه في الفقه، كذلك كان معظم الأشاعرة شافعية، المذهبين اتساق في المواقف، إذ توسط الإمام الشافعي بين أهل الحديث وعلى رأسهم الإمام مالك وبين الرأي وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة، كما حاول الأشعري أن يكون وسطاً بين الحنابلة والمعتزلة أو بين النقل وأهل العقل، وانتشر المذهب بين المالكية منذ الباقلاني (ت 403هـ) في المشرق وابن تومرت 5هـ) الذي أحل الأشعرية محل الظاهرية في المغرب الإسلامي، وأصبحت (الأشعرية المالكية) مذهباً شبه ، في المغرب الإسلامي، منذ قيام دولة الموحدين على يد تلميذ ابن تومرت ومؤسس الدولة عبد المؤمن لي، وكان يمكن أن ينضوي بعض الحنابلة تحت لواء الأشعرية مع ابن الجوزي، ولكن يبدو أن ارتباط عرية بالصوفية كان حائلاً دون ذلك الارتباط الذي كان من أهم عوامل انتشار المذهب من جهة وتمكين ب الاعتقاد وضعف جانب الرأي من جهة أخرى لقيام التصوف على التسليم وكراهيته للرأي وذلك بين ور الأشعرية المتصوفة. ومن كبار الصوفية الذين أصبحوا من رجال الأشاعرة أبو علي الدقاق (ت .هـ) وأبو نعيم الأصفهاني (430هـ) وأبو القاسم القشيري (ت 465هـ) وغير هؤلاء كثيرون يذكرهم .ادي في كتابه (أصول الدين) كلهم تابع وشايع مذهب الأشاعرة ومكن له بين جماهير أهل السنّة من لمين.

الأحناف فقد كان المعتزلة يتعبدون على مذهبهم وحينما أفل نجم المعتزلة تعبد الماتريدية وهو مذهب س للأشعرية على مذهب أبي حنيفة، كان من المتعذر أن يكتسب الأشعرية فقهاء الأحناف لأنه مذهب ،، والأشعرية إلى النقل أقرب، ولخصومة الأشعرية للمعتزلة وقد كان كثير منهم من كبار رجال المذهب ني.

كذا أصبحت للأشعرية السيادة على معتنقي مذهبين من أكثر مذاهب الفقه انتشاراً: الشافعية والمالكية. ، أن ذلك وحده ليس كافياً لتفسير انتشار مذهب الأشاعرة.

– الأشعرية والاتجاه الوسط بين النقل والعقل:

طور الأفكار مسار تحكمه قوانين، فلا يحدث تلقائية أو ينشأ عفواً أو يظهر عبثاً، وإنما المصادفة قول . به جهلنا بالعلية كما يقال.

ل ما تنبت الفكرة – التي يمثلها مذهب أو فرقة – إنما تتبنى خصائص القيمة، وأولى خصائص القيم نقطاب بمعنى وجود تقابل متوتر بين قطبين، ففي المنطق التقابل بين: (حق – باطل) (صدق – كذب)

ة – خطأ)، وفي الأخلاق: (خير – شر) (سعادة – بؤس) (لذة – ألم)، وفي الجمال: (جمال – قبح) وفي
: (إيمان – كفر) (طاعة – معصية) (حلال – حرام) وفي القانون (مشروع – مخالف للقانون).

ل تتبنى الفكرة التي يمثلها مذهب أو فرقة في دور النشأة إذا لم تكن وليدة مصادفة كما أسلفنا – موقف
ب الموجب، في ضوء ذلك يفهم شيوع هذا الحديث النبوي بين أوساط المتكلمين دون غيرهم – ستفترق
... كلها هلكى... ما عدا واحدة ناجية، فذلك يعني أن ما من مذهب إلا وقد تبنى صفة القيمة: إنه حق وما
باطل، إنه الفرقة الناجية وما عداه من الفرق هلكى، ادعت كل فرقة أنها تمثل قيمة إيجابية بالنسبة
لام بينما الفرق الأخرى تمثل اتجاهات معارضة لهذه القيمة[37](*).

ضوء ذلك يفهم التوتر العنيف الذي صاحب نشأة الفرق الكلامية والذي بلغ ذروته في القرن الثالث
ري، فكان بحق عصر الاستقطاب بين مذاهب المسلمين وفرقهم: بين الفقهاء والصوفية، بين الصوفية
نابلة، بين الحنابلة والمعتزلة، بين المعتزلة والمشبهة وبخاصة مشبهة الشيعة، بين الشيعة وأهل السنّة،
هل السنّة والخوارج، بين الخوارج والمرجئة.

ذلك الاستقطاب ذروة الحدة على سبيل المثال بين المعتزلة والحنابلة زمن المحنة (من المأمون إلى
ق)، تلك المحنة التي أورثت تياراً مضاداً للمعتزلة منذ خلافة المتوكل[38](**)، بلغ ذروته زمن الخليفة
ر عام 408 هـ أو نهى عن الكلام والمناظرة والتدريس على مذهب الاعتزال وأنذر المخالف بالعقوبة
ل السلطان محمود في غزنه بأمره فقتل ونفى وحبس المخالفين وأمر بلعن المعتزلة على المنابر[39].

ذج آخر للاستقطاب الذي بلغ حدته، ما عرف باسم "محنة غلام الخليل" عام 262هـ، أو بالأحرى
ة الصوفية من الحنابلة، كان غلام الخليل حنبلياً اتهم الصوفية بالزندقة وأثار عليهم العامة، وسعى عند
يفة الموفق، فأمر بالقبض على عدد كبير من الصوفية بلغوا نيفا وسبعين، وانتهت المحنة بقتل بعضهم
ب آخرين، وكانت ذروة الحدة بين الفقهاء والصوفية بفتنة الحلاج إذ صدرت الفتوى بتكفيره عام 297هـ
عام 309هـ.

ا كانت هذه المحن والفتن جميعاً أمراً يؤسف له في الصراع بين الأفكار، فإن حدة الاستقطاب من ناحية
قد أدت إلى حدة الفكر وسَوْرته، ففجرت بذلك الطاقة الكامنة في كل مذهب فكان أن قدم ذروة أفكاره
علمائه ومفكريه ممن لم يعرف لهم نظير لدى علماء ومفكرين القرون اللاحقة، لقد كان القرن الثالث
ري أزهى عصور الإسلام في التصوف وعلم الكلام ومعظم مظاهر الفكر الإسلامي[40](*).

أن هذه المحن قد شكلت منحنى في تطور الفكر، إذ مالت الأفكار من بعدها إلى الاعتدال، ففي
وف ألقى معظم الصوفية اللوم على الحلاج لشطحاته[41](**) ومال التصوف من بعده إلى فكرة ضرورة
الحقيقة بالشريعة باستبعاد للشطحات واستنكار الدعاوى، ذلك الاعتدال الذي بلغ تمامه في القرن
س على يد الغزالي.

ل إن هذا التحول في مسار الفكر من الاستقطاب إلى الاعتدال إنما هو أمر حتمي يقتضيه مسار القيم
كار تاريخياً ومنطقياً ونفسياً[42](***).

، علم الكلام نفر الناس من المعتزلة لا بسبب تحول الدولة عنهم، وإنما لدورهم في محنة الحنابلة من
ولآرائهم العقلانية التي لا تهضمها عقول العامة من جهة أخرى فضلاً عن أن بعضها يصدم وجدانهم
بهم في الشفاعة والدعاء للميت كما أسلفنا.

ن من المتوقع أن يسود الحنابلة، ولكنهم بدورهم من بعد إمامهم أثاروا استياء الناس، إذ كانوا شديدي
رف على المخالفين سواء من أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى ولم يكن كذلك إمامهم، أو من المذاهب
مية أو الصوفية، وكاد الأمر يتعدى لدى عامتهم الحوار إلى إثارة الشغب والإخلال بالأمن مما أدى ببعض
فاء إلى تهديدهم بالنكال بهم، يقول الأستاذ أحمد أمين: وقد أتعب الحنابلة الحكومات المتعاقبة أكثر من
م من أهل المذاهب الأخرى لشدة عصبيتهم والميل إلى تنفيذ آرائهم بالقوة، من إراقة الخمور ومحاربة
كرات والتعدي على خصومهم من أهل المذاهب، وصبرهم على ما يلقون من محن تقليداً لأستاذهم
ر أحمد بن حنبل.[43]

كذا أقبل القرن الرابع الهجري والأفئدة متعطشة إلى فكر جديد تكون أولى سماته الاعتدال والقصد
، بعد أن لقي الفكر محنا وفتنا بسبب هذا الاستقطاب، وهكذا مثل الأشعري عصره تمام التمثيل، كان
ـ الفكر عند منحنى خطير: من الاستقطاب إلى الاعتدال، وقد تبلور في نفسه هذا المنحنى الخطير
له العنيف من الاعتزال إلى مذهب معبر عن الحل الوسط بين العقل والنقل، ومن غريب المصادفات أن
، ذلك حوالي عام 300 هـ ليكون رأس القرن معبراً عن فكر ذي خصائص جديدة.

ى أنه ليس من المصادفات أن تنشأ مذاهب ثلاثة متعاصرة كلها تنشد الحلول الوسطى والقصد في الأفكار
لمعتزلة والحنابلة أو بين النقل والعقل وأعني بهم الطحاوية نسبة إلى أبي جعفر الطحاوي في مصر (ت
هـ) والأشعرية نسبة إلى أبي الحسن الأشعري (323هـ) في العراق، والماتريدية نسبة إلى أبي منصور
ريدي (ت 323هـ) في سمرقند وما وراء النهر.

ستطيع أن نتلمس مظاهر للتوفيق والحلول الوسطى وقد شكلت أهم معالم القرن الرابع الهجري وما
، في غير علم الكلام، فتجد ظاهرة جديدة تمثلت في جماعة إخوان الصفا الذين يعدون من أهم معالم
ـ في القرن الرابع ومحاولتهم التوفيق بين شتى المذاهب تحت دعوى أن مذهبهم يستغرق المذاهب
ماً.

كذا نشأت الأشعرية وانتشرت تلبي حاجة فكرية منذ القرن الرابع الهجري وذلك بعد الفراغ الذي أحدثه
، نجم المعتزلة من جهة وعدم ملاءمة فكرالحنابلة أن يكون عقيدة للأغلبية بسبب تطرفهم من جهة
ى.

ا يعني ذلك إطلاقاً أن الصراع بين المذاهب قد انتهى، وإنما يبقى الصراع الفكري ما دامت المذاهب
ق، فكانت تصانيف الجبائيَيْن والقاضي عبد الجبار ضد مخالفي المعتزلة، وتبع الشيعة أكابر علمائهم
مر العصور كالشيخ المفيد، وكان للإسماعيلية دعاتهم السريون فضلاً عن جماعة إخوان الصفا، كل ذلك
كان لا بدّ معه إن أراد الأشاعرة أن يعلنوا للناس أنهم تابعون لأهل السنّة وقوامون على دين الله أن
موا عن رأيهم أشد دفاع وأن ينالوا من خصومهم ما استطاعوا، وإن كان العصر ميالاً إلى آراء بعيدة عن
ف قريبة من القصد والاعتدال.

ند استطاع المذهب الأشعري أن تكون له الغلبة دون سائرالمذاهب فضلاً عن تلك التي تشاركه في
د والاتجاه الوسط لعوامل أخرى أهمها:

– نشأة المذهب في بغداد، وقد كان ذلك من عوامل تفوقه على كل من الماتريدية في بلاد ما وراء النهر
حاوية في مصر، لا بوصف بغداد عاصمة العالم الإسلامي سياسياً وإنما لأنها كانت آنذاك مركز الفكر
صرته إلى جانب مراكز أخرى في العراق وفارس، ولم تكن كذلك مصر مما لم يساعد مذهب الطحاوية
الانتشار، بل لقد سادت الأشعرية مصر ذاتها منذ الدولة الأيوبية في أعقاب الدولة الفاطمية الشيعية.

– وساعد على انتشار المذهب وسيادته طوال القرون أن قدر له من العلماء والمفكرين الأفذاذ ما لم
لأية فرقة كلامية أخرى منذ القرن الرابع الهجري وعلى رأس هؤلاء جميعاً الإمام أبو حامد الغزالي (ت
هـ) حجة الإسلام، وبفضله انتشر مذهب الأشاعرة كعقيدة لأهل السنّة من المسلمين.

ستقر المذهب في المغرب الإسلامي بفضل ابن تومرت مهدي الموحدين كما سبقت الإشارة.

– ولنتساءل كيف قيد لمذهب الأشاعرة دون غيره أعظم علماء الأمة ومفكريها؟ لقد شهدت مراكز الفكر
لامي في بغداد وبلخ ونيسابور وهراة وأصفهان والبصرة والموصل ظهور حركة علمية واسعة لم يسبق لها
بل نظير بفضل "نظام الملك" وزير الحاكم السلجوقي ألب إرسلان منذ منتصف القرن الخامس، إذ أسس
الوزير معاهد للعلم وأشهرها المدرسة النظامية ببغداد، كلها تدرس وتخرج علماء على المذهب الشعري
ماً لعقيدة أهل السنّة، وهكذا أصبح للأشاعرة فرصة نشر مذهبهم لا في المساجد ومجالس الوعظ
ب وإنما في المدارس ومعاهد العلم الرسمية، وحينما وشى الوشاة بنظام الملك لدى ملك شاه لإسرافه في
الأموال على المدارس، وأن هذه الأموال كان يمكن أن تنفق على جيش يرفع رايته على أسوار
طنطينية، إذ بنظام الملك في معرض الدفاع عن نفسه يقول: إني أقمت جيشاً يسمى جيش الله إذا نامت
شك ليلاً قامت جيوش الله على أقدامها صفوفاً بين يدي ربها... ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك
وشك، فأنت وجيوشك في حصانتهم تعيشون، ولم يكن نظام الملك مبالغاً في ما يقول، فلا زال أهل
ة يعيشون إلى يوم الناس هذا في كنف ورعاية وحصانة الجيوش أو بالأحرى العلماء الذين تخرجوا في
د تدرس المذهب الأشعري وتلقنه للناس عقيدة للمسلمين.

أنه من الخطأ تماماً الظن أن مذهب الأشاعرة قد وجد رعاية وحماية من الدولة منذ نشأته وأن ذلك
سر له الانتصار والانتشار، كذلك من الخطأ الظن أن مذهب المعتزلة قد مال إلى التدهور والانحدار منذ

لبت عليه الدولة[44](*)، وإنما صادف المذهب الأشعري ما تصادفه كثير من الأفكار من اضطهاد وتنكيل، ، ما يحتاج إلى بيان:

عام 436هـ، كان حاكم مدينة نيسابور، إحدى أهم مدن خراسان، السلطانُ طغرلبك السلجوقي مناصرا ، السنة ولكنّ وزيره أبا جعفر منصور الكندري وقد كان معتزلياً حنق على أبي سهل بن الموفق أحد علماء اعرة حيث كانت داره ملتقى الفقهاء وأئمة أهل السنّة، فسعى الكندري بالوشاية لدى طغرلبك ضد اعرة والشافعية ناسباً إليهم آراء مبتدعة، فلعن أبو الحسن الأشعري، على المنابر، وانبرى أصحاب عري للدفاع عنه ورفع أبو القاسم عبد الكريم القشيري شكوى سماها: "شكاية أهل السنّة بحكاية ما نالهم لمحنة" إلى السلطان طغرلبك يشكو فيها لعن إمام السنّة أبي الحسن الأشعري، مع أنه قمع المعتزلة بتدعة ويشير إلى أن ذلك إنما تم بسعاية أهل البدع ووشايتهم، وأنهم ما نقموا على الأشعري إلا أنه يقول نال به أهل السنّة من إثبات القدر خيره وشره وإثبات صفات الله من قدرته وعلمه وإرادته وحياته وبقائه عه وبصره وكلامه، وأن القرآن كلام الله غير المخلوق وأنه تعالى تجوز رؤيته يوم القيامة وأن إرادته نافذة راداته، هذا وقد وقع مع القشيري بعض أصحاب الحديث وفقهاء الشافعية والأشاعرة، ولكن الكندري ، في إهانة الأشاعرة ومنعهم من الوعظ والتدريس واستعان في ذلك بطائفة من فقهاء الحنفية – وكان لبك حنفياً وكان لهؤلاء ميل إلى المعتزلة، ولم يكن ذلك وقفاً على خراسان وإنما تجاوزها إلى الشام اق.

خل أبو سهل ابن الموفق للدفاع عن الأشاعرة ولكن لم يفلح مسعاه بل صدر أمر السلطان بالقبض على س الفراتي والقشيري والجويني (إمام الحرمين) وأبي سهل بن الموفق، وكان الأخير غائباً – وسجن القشيري اتي، أما الجويني فقد اختفى وسافر إلى مكة حيث بقي مجاوراً أربع سنين ومن ثم سمي إمام الحرمين، وأما سهل فقد جمع أعوانه وأخرج المحبوسين عنوة الأمر الذي أثار السلطان فأمر بالقبض عليه وحبسه ادرة أملاكه، ثم أفرج عنه وهجر خراسان كثير من علمائها وقضاتها، ولكن الفتنة لم تدم طويلاً إذ توفي طان طغرلبك[45] وتولى الأمر ألب إرسلان الذي اتخذ له نظام الملك وزيراً وقتل الكندري عام 456هـ، وقد إلى دور نظام الملك في نشر مذهب الأشاعرة بتأسيسه معاهد العلم التي عين فيها علماء الأشاعرة ذة بها.

، ذلك يتضح أن مذهب الأشاعرة كان قد استقر واعتنقه كثير من فقهاء الشافعية في كثير من مراكز ، الإسلامي قبل أن ترعاه الدولة أو يصبح مذهباً رسمياً في العراق وخراسان، وأن سياسة استعداء المعتزلة ة عليهم زمن وزيرهم الكندري لم تكن إلا نتيجة التفاف أهل السنّة حولهم لا سيما أن لعن أبي الحسن عري قد اقترن بالتعريض بالإمام الشافعي، تماماً كالذي ترتب على استعداء المعتزلة الدولة على الحنابلة المأمون من بغض المعتزلة وعلو شأن الحنابلة.

م يكن نبوغ علماء المذهب الأشعري وعلو مكانتهم مستمداً من معرفتهم بعلوم الدين وحدها، وإنما
ـدوا قوة الحجة والمقدرة على الجدل وعمق الاستدلال من معرفة بالمنطق والفلسفة، إذ كانت علوم
ن منذ القرن الرابع الهجري قد بلغت من الانتشار حداً لم يكن متاحاً لمتكلمي المعتزلة الأوائل، ولقد
حت الثقافة الفلسفية العميقة عنصراً هاماً من عناصر تكوين عقلية كبار الأشاعرة، ولنذكر في ذلك إماماً
زالي ومعرفته الدقيقة بالمنطق والفلسفة. حقيقةً، لم يشتغل الأشاعرة بموضوعات الفلسفة المستقلة
علم لكلام، ولكنهم أفادوا فائدة كبرى من المنطق والفلسفة، فنجد التحديد الدقيق للمصطلحات
مية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث في المعرفة، وأقسام العلم ومصادره، والدراسة النقدية لأنواع
تدلالات مع بيان اليقيني منها والظني، هكذا بلغ علم الكلام الذروة في الإحكام والتسلسل المنطقي لدى
لاني والجويني والشهرستاني والغزالي والراوي والإيجي بما لم يتح لمن قبلهم.

يعني ذلك إطلاقاً رد آراء الأشاعرة إلى أصول أجنبية، فلقد كانوا ملتزمين بالعقيدة الإسلامية، وما أفادوه
لفلسفة اليونانية إنما صاغوه صياغة جديدة تلائم الفكر الإسلامي، وإنما أعني أن مذهب الأشاعرة الذي
اله مؤسسه أن يكون إلى جانب النقل أميل منه إلى العقل أصبح يستند لدى معظم متكلميهم إلى أدلة
ل، فضلاً عن استخدام المصطلحات الفلسفية إلى حد أن تختلط فيه موضوعات الكلام بموضوعات
سفة خصوصاً لدى المتأخرين، ومع ذلك فقد ظلوا ملتزمين بالخطوط العريضة التي بها فارقوا الاعتزال
ثبات الصفات وإطلاق المشيئة الإلهية وجواز رؤية الله والحسن والقبح الشرعيين. وقد تمكنوا، بفضل
ة فلسفية عميقة، من تقديم هذه الموضوعات على نحو أقوى ومن خلال استدلالات أعمق وعلى نسق
أكثر تكاملاً..

صل الأول

شخصيات الأشاعرة
في مرحلة النشأة والصياغة

- أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ)

ثل أبو الحسن الأشعري نقطة تحول هامة في الفكر الإسلامي بعامة وعلم الكلام بخاصة، فمن جهة حت أغلبية أهل السنة – وهم بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين – تدين بمذهبه – أو بالأحرى المذهب سوب إليه[46](*)، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفاً به كعلم من علوم الدين منذ أن استحسن أبو ن الخوض فيه، وذلك بعد أن كان المحدثون وأئمة الفقه ينفّرون الناس من الاقتراب منه[47](**).

ناك خطان متوازيان بين هذا التحول في تيار الفكر الإسلامي في القرن الرابع الهجري وبين الانقلاب الذي مفاجئاً في فكر أبي الحسن الأشعري ومعتقده من الاعتزال إلى مذهبه الجديد مقترناً بخصومة عنيفة تزلة. يبدو هذان الخطان متوازيين أو بالأحرى انعكاسا لروح العصر على ذاته على النحو الآتي:

- بداية النهاية لمذهب المعتزلة

حياة أبي الحسن الأشعري قبل التحول

- ظهور المذهب الأشعري

حياة أبي الحسن الأشعري بعد التحول

ن ثم اكتسب تحول الأشعري أهمية خاصة، وقد أثار الباحثون في فكره ومذهبه قدامى ومحدثين عوامل التحول ودوافعه ومبرراته فضلاًعن نتائجه.

أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق – ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري[48](*) – ولد بالبصرة عام هـ، وفي نشأته ونسبه مكونات ربما لعبت دورها في تحوله.

– كان أبوه إسماعيل بن إسحق – والملقب بأبي بشر – من أهل السنة والجماعة كما كان محدثاً وقد ى عند وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجي الذي كان إماماً في الفقه والحديث وعنه روى أبو الحسن بعض ديث.

– أما أبو موسى الأشعري[49](*) فقد كان معروفا بيوم التحكيم بين علي ومعاوية، وبصرف النظر عن نتائج كيم، فإن الأمر من وجهة نظر أبي موسى أنه سعى إلى التوفيق وإلى ما ارتآه حلاً وسطاً يضع حداً للصراع. ا كان ذلك ما سعى إليه أبو الحسن في مذهب بين الحنابلة والمعتزلة.

د درس أبو الحسن الفقه على أحد أئمة الفقه الشافعي ببغداد هو أبو إسحق المروزي (ت 340هـ) كما الكلام على مذهب الاعتزال على يدي أبي علي الجبائي (303هـ) أي إلى أن بلغ الأشعري سن الأربعين[50].

حوار والتحول:

ور أشهر مناظرة بين الأشعري وشيخه الجبائي حول: وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله، وهي فكرة أن تثير تساؤلين.

– هل يجب على الله شيء؟

– هل جميع أفعال الله تعليلية؟ كيف ذلك وهو: [الأنبياء: 23]؟ وهل يتقيد الفعل الإلهي بضرورة مراعاة لح العباد؟ أليس في ذلك تقييد للمشيئة؟

– مناظرة في أفعال الله: هل هي تعليلية؟

ل الأشعري أستاذه الجبائي: ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي، فقال الجبائي: المؤمن من أهل جات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة، فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل جات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا، يقال له إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها، قال مري: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجبائي، ، له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن يف، قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله ي صغيراً؟ فانقطع الجبائي[51].

شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد تعليل كل فعل إلهي كأنهم طلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء، وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى اء فيه، لقد كان يمكنهم الإيمان بإحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال، دون أن يقحموا أنفسهم في ئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقاً لمبدأ الصلاح والأصلح[52](*).

ع أهمية هذه المناظرة إلى أنها تحدد مسار آراء أبي الحسن الأشعري بخاصة واتجاهات المذهب مري بعامة، ذلك أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بالحكمة في أفعال الله، وأن الأحكام التوفيقية في ، الله تترجح على الأحكام التوفيقية أو التعليلية، وأن الفعل الإلهي لا يخضع لتقييم العقل البشري زينه، ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنما يحدد معلماً هاماً من معالم الفكر الأشعري، نذهب على سبيل ل:

– إمكان تكليف ما لا يطاق فذلك من الله جائز.

– جواز تعذيب الأطفال – أطفال المشركين يوم القيامة.. فذلك من الله عدل[53].

– حسن الأفعال أو قبحها بمقتضى الأمر أو النهي الإلهين لا بمقتضى العقل.

– مناظرة في أسماء الله: هل هي توفيقية؟

ل رجل على الجبائي فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟ فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من ل، والعقال بمعنى المانع، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق، فقال الأشعري فعلى قياسك سمى الله سبحانه – حكيماً – لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن

وج، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع – والمنع على الله محال – لزمك أن تمنع إطلاق "حكيماً" عليه
انه وتعالى فلم يحر جواباً. إلا أنه قال له: فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً وأجزت أن يسمى
ماً؟ قال الأشعري: لأن طريقي في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي لا القياس اللغوي فأطلقت حكيماً لأن
ع أطلقه، ومنعت "عاقلاً" لأن الشرع منحه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته[5554](*).
كذا يتحدد مسار تفكير الأشعري ومذهبه: أن يكون المرجع تحديد أسماء الله السمع دون العقل، ولا
ذلك إنكار الأشاعرة للعقل في مسائل العقيدة وإنما أن يكون موقفهم إلى السمع أو النقل أقرب وأرجح.

– رؤيا النبي:

سب الروايات الأشعرية تحول أبي الحسن إلى إشارة من النبي في رؤيا إذ لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ
كان يورد فيها الأسئلة على أستاذه فلا يجد منه جواباً شافياً تحير في ذلك، فحكِيَ عنه أنه قال: وقع في
ي في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد فقمت وصليت ركعتين وسألت الله أن يهديني الطريق
تقيم ونمت فرأيت رسول الله في المنام فشكوت إليه بعض ما فيّ من الأمر فقال: عليك بسنتي، فانتهيت
ضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظهريا[5756](**).
لا يثبت التفكير العلمي للرؤيا قيمة علمية خصوصاً أنها وردت في روايات الأتباع الذين يهمهم أن يضفوا
قول الأشعري قداسة دينية إذ إن رؤيا النبي حق، ولكن التفسير السيكولوجي لا يرفضها، فحين يقع
ين في الحيرة والشك وتتكافأ لديه الأدلة – والأمر لا يتعلق بفكر مجرد وإنما باعتقاد – فإنه لا بد أن تبلغ
ة الروحية غايتها وأن يتلمس صاحبها الهداية التي تأتيه عادة ممثلة في توجيه في المنام من شخصية لها
تها كالرسول، غير أن المصادر نفسها لا تذكر شيئاً عن تجربة روحية للأشعري كتلك التي مر بها الغزالي،
ة يتضح فيها تطور الشك وتزايده واستفحاله إلى درجة التأزم ثم التحول، هذا ولكي تتأكد القداسة على
ه تتعمد الروايات أن تجعل ذلك في شهر رمضان على ثلاث مرات، يحدد له الرسول تحديداً قاطعاً، في
الأولى في أول رمضان أن الله يُرى في الآخرة، فيحاور الأشعري الرسول في المنام! أن أدلة العقول تمنع
القول، فيرد عليه الرسول أن يتأمل، ثم يأتيه في المرة الثانية في العشر الثاني من رمضان فيأمره أن ينظر
نف سائر المسائل – رؤية الله في الآخرة والشفاعة لأهل الكبائر – ثم يأتيه مرة ثالثة في ليلة القدر بعد أن
كتب الكلام وعكف على القرآن والحديث فيغضب الرسول لهجره كتب الكلام ويأمره أن ينظر في
يقة التي أمره بها (فإنها ديني وهي الحق).
صرف النظر عن حقيقة هذه الرؤيا فإنها بدورها تفصح عن معالم رئيسية في المذهب الأشعري، ففضلاً
ن علم الكلام أصبح معترفاً به كعلم من علوم الدين، وذلك ما يرجع لأبي الحسن الأشعري الفضل فيه،
المذهب قد قدم نفسه على أنه معتقد أهل السنة والجماعة وما كان يدين به الرسول، وأن مخالفيهم –
ون المعتزلة على الخصوص – كفار. حقيقةً، لقد كان شائعاً أن تكفر الفرق الإسلامية بعضها بعضاً.
ليس بين هذه الفرق من أضفى القداسة على مذهبه – ولا حتى الإمام أحمد بن حنبل نفسه مع حدة

اع بينه وبين المعتزلة – كما ادعى الأشاعرة، لقد جعلوا من الآراء المذهبية ديناً ومن الخلافيات أصولاً خالفهم في المذهب فكأنه خالف الرسول، وتلك دعوى عريضة.

– وخطبة منبرية:

حدد الروايات الأشعرية – حسبما ذكر ابن عساكر والسبكي وابن خلكان – تحوله المفاجئ بخطبة منبرية، اب عن الناس خمسة عشر يوماً في بيته ثم خرج إلى الجامع بالبصرة، وصعد المنبر بعد صلاة الجمعة : معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المرة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء هديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألفها على مذهب أهل السنة إلى الناس[58]، د رواية ابن خلكان ما انخلع عنه من معتقدات حين صاح قائلاً: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أعرفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا ها وأنا تائب مقلع مخرج لفضائح المعتزلة ومعايبهم.

ن هذا أول إعلان من الأشعري عن تحوله، وقد سبق ذلك حسب رواية ابن عساكر رؤيا النبي التي سبقتها ه حين كان يورد من أسئلة على شيخه الجبائي ولا يجد عنده جواباً شافياً. والآن ما حقيقة دوافع هذا ول؟

هرُ تحول الأشعري كما أوردته الروايات الأشعرية، سواء رجع ذلك إلى رؤيا النبي أو إلى خطبته المنبرية أعلن فيها تحوله[59](*)، أن إعلان هذا التحول كان فجأة وربما مفاجأة، ولكن المصادر ذاتها تذكر أنه كان الأسئلة على شيخه الجبائي فلا يجد عنده جواباً شافياً مما يدل على أن عوامل الحيرة والتشكك في ب المعتزلة كانت تعتمل في نفسه.

ى أن التحول الديني أو المذهبي إنما يرجع إلى عاملين متناقضين يتصارعان في النفس ولا يمكن لهما أن يشا معاً، لقد ظل على مذهب الاعتزال أربعين سنة – أو على الأصح حتى سن الأربعين – ولكنه كان يتعبد فقه على مذهب الشافعي فضلاً عن أن أباه كان من رجال الحديث، لقد تفقه على يدي أبي إسحق وزي وروى الحديث عن تلميذ والده زكريا الساجي، ولقد كان الاتجاهان متنافرين سواء بين الاعتزال فعية المذهب أو بين المعتزلة ورجال الحديث، فلقد ذم الإمام الشافعي علم الكلام وكان يعني بذلك تزلة[60]، وقد هاجمهم في بعض كتبه ولم يقبل شهادتهم[61]، ومن ثم فقد كان من المتعذر أن يظل معتزلياً بد في الفقه على مذهب الشافعي، ولإمام الفقه آراء كلامية تخالف أقوال المعتزلة إذ كان يقول في القرآن لام الله غير المخلوق ويعتقد برؤية الله يوم القيامة، وبشفاعة النبي لمرتكبي الكبائر وبالقضاء والقدر وشره، ومن ثم فإن هذه هي الموضوعات التي كانت أولَ ما أعلن أبو الحسن الأشعري على المنبر أنه ع منها، ولم تكن من تلك التي أفحم فيها شيخه (تعليل أفعال الله)، لقد ترجحت لديه آراء الشافعي مية على تعاليم الاعتزال[62] ولا شك أن مكانة الشافعي الدينية تفوق مكانة أي شيخ من شيوخ المعتزلة.

ما أعجب الأشعري بالدور الذي قام به الإمام الشافعي في التوسط بين أهل الحديث والرأي، فلقد قصر
حنيفة نظره على الجزئيات والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والأصول، وعمل بالرأي والقياس حين كان
، في خبر عن الرسول، أما مالك فربما أفرط في مراعاة المصالح المرسلة واهتم بالحديث معرضاً عن
،، فجاء الشافعي ليجمع بين القواعد والفروع فكان مذهبه أقصد المذاهب[63]، كان الأشعري على وعي أنه
ر دورا مماثلا في الأصول في الصراع الدائر في عصره بين غلو المعتزلة في العقل ووقوف الحنابلة عند
ل[64](*).

كذا ترجحت لدى أبي الحسن الأشعري[65] شافعية مذهبه الفقهي حتى تعذر عليه إمكان التعايش مع أفكار
تزلة، بل إن تبجيله لم يكن مقصوراً على الشافعي بل تعداه إلى سائر أئمة الفقه والحديث وعلى رأسهم
م أحمد بن حنبل خصم المعتزلة إذ يقول الأشعري فيه: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها
سك بكتاب لله وسنة نبيه ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون،
عليه أحمد ابن حنبل – نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته – قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون
الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق بعد ظهور الضلال. حقيقةً، فإن هذا القول قد
ر عنه بعد تحوله وربما قصد به استمالة الحنابلة، ولكن لا بد أن تعظيمه لأحمد بن حنبل كان في قرارة
ء قبل التحول بل إنه من الدوافع الأساسية لحملته الشعواء التي شنها عقب تحوله على المعتزلة.
ا كان مذهبه الفقهي هو العامل الحاسم في تحوله، إذ الفقه والكلام متكاملان[66](*)، ومن ثم وجهُ اتساق
ب المسلم أصولاً وفروعاً: كلامياً وفقهياً[67](**)، فإنه لا يمكن إغفال أثر التيارات الفكرية في عصره
كاسها على نفسه، فقد كان نجم المعتزلة في أفول، وكان أهل السنة ينظرون إليهم في القرن الثالث بعين
هية[68]، لقد حملوهم مسؤولية الفتن والاختلاف فضلاً عن أن المجتمع الإسلامي قد ضاق ذرعاً بتصورهم
ي الجاف للموضوعات الإلهية، ولم تكن في نظريات المعتزلة ما يشبه العاطفة الدينية للرجل العادي،
يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة في آرائهم، فقد عاشوا – كأية فرقة تستند إلى العقل – كأنهم فئة فكرية
لية مثقفة يسودها الاستعلاء الفكري على تصورات العامة ووجدانهم، بل إن في آراء المعتزلة ما يصدم
طف الجماهير، ولم يترددوا في إعلان هذه الآراء في المواقف التي تقتضي العاطفة والمشاركة الوجدانية،
هذه الآراء إنكار الشفاعة في الكبائر أو عدم نفع الدعاء أو الاستغفار للميت.
ا وقد كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة. وليس أدل على ذلك
ظهور ثلاثة متعاصرين متفقين في نزعة التوسط بين النقل والعقل متقاربين في آرائهم الكلامية هم: أبو
سن الأشعري (324هـ) في العراق، وأبو جعفر الطحاوي (ت 331هـ) في مصر، وأبو منصور الماتريدي (ت
هـ) في سمرقند وما وراء النهر، حيث ساد العصرَ وما بعده مذهبا اثنين منهم: الأشعري والماتريدي.

لفاته

ل مجموعة مؤلفات أبي الحسن الأشعري إلى 98 كتاباً[69](*) يمكن تصنيفها حسب موضوعاتها على ‌ ء الآتي:

– مجموعة كتب في الرد على المعتزلة سواء أكانت نقوضاً على بعض كتب المعتزلة كالجبائي (أبو علي) خي والإسكافي والعلاف أم نقدا لآراء المعتزلة في خلق الأفعال وفي الاستطاعة والصفات وفي القدر والتولد ة الله والأسماء والأحكام وفي الجسم، هذا إلى جانب تفسير للقرآن يرد فيه على تأويلات الجبائي والبلخي ں آيات القرآن.

– مجموعة كتب في الرد على الفلاسفة وقولهم بقدم العالم، والمقصود فلاسفة اليونان وما ورد في كتاب ـلو (الآثار العلوية) أو أبرقلس (العلل) وكان قد ترجمه إسحق بن حنين.

– مجموعة كتب في الرد على الطبائعيين (الأشياء تفعل بالطبع كالنار من طبعها الإحراق) والدهريين ئلين بقدم الدهر المنكرين لوجود قوة إلهية خالقة من أمثال الفلاسفة الطبيعيين).

– كتب في الرد على البراهمية والمجوس واليهود والنصارى.

– كتب في الرد على الشيعة وإنكار النص وإثبات إمامة أبي بكر[70](**).

ا صرفنا النظر عن كتبه التي ألفها دفاعاً عن الإسلام ضد فلاسفة اليونان أو أصحاب الأديان الأخرى وهي ، لم يشتهر بها، فإن سائر كتبه تكشف عن اتجاه معارض لكل من المعتزلة والشيعة. على أن أهم كتبه ـورة والتي يستند إلها الباحثون عادة أربعة:

– الإبانة عن أصول الديانة: (نشر بحيدر أباد 1421هـ. ثم بالقاهرة 1348هـ).

– اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (نشره الأب رتشارد مكارثي اليسوعي في بيروت 1903 ثم حمود ‌ ة 1955 بالقاهرة).

– مقالات الإسلاميين[71](*) (نشره ريتر في إسطنبول 1930 ثم محيي الدين عبد الحميد 1950 بالقاهرة).

– استحسان الخوض في علم الكلام (نشرت بحيدر أباد بالهند 1323هـ. ثم مكارثي مع كتاب اللمع 1‌).

ا زالت هذه الكتب محل بحث من قبل الدراسين: بصدد كتابه الأبانة تدور مشكلة: هل النص الوارد فيه ـعري؟ هل أقحمت زيادات فيه على نص الأشعري من أحد الأشاعرة المتأخرين؟ متى ألفه؟ أما بصدد ، اللمع فتثار عادة مشكلة: أيهما اللاحق تأليفاً؟ الإبانة أم اللمع؟ واللاحق يدل عادة على آخر آراء المفكر ـجها وما استقر عليه، أما الإبانة فيبدو أنه ألفه عقب التحول، لأنه حمل خصومة مسرفة للمعتزلة، ـحول المذهبي لا يعرف عادة الاعتدال، وإنما انتقال من تأييد إلى عداوة، وأشد ما تكون العداوة عقب ‌ ول. في الإبانة حملة شعواء على المعتزلة وعرض مشوه لأفكارهم مع معرفة الأشعري الدقيقة والعميقة ـقة آرائهم، من ذلك مثلاً تكفيره إياهم لقولهم بخلق القرآن بمعنى أنه "مختلق" ودانوا بخلق القرآن نظيراً ، إخوانهم من المشركين الذين قالوا إن هذا إلا قول لبشر، فزعموا أن القرآن كقول البشر، ومن ذلك أيضاً

هم بأنهم أثبتوا خالقين لقولهم بحرية الإرادة وشبههم بالمجوس، وإثباته الوجه واليدين والعين ونزول الله
يئه على نحو اقترب فيه من المجسمة[72]، وما ذاك إلا معارضة لمذهب المعتزلة في الصفات، لم تكن هذه
قف من الأشعري تمليها عليه حقيقة معتقدة أو توسط بين النقل والعقل أو حتى إعلاء من قيمة النص
ما أملتها عليه عداوة مفرطة[73](*) للمعتزلة عقب تحوله وسعيه إلى هدم آرائهم، بل إنه استهل الكتاب
لة على المعتزلة مقترنة بتودد مفرط للحنابلة حتى خص الإمام أحمد بن حنبل – دون سائر الأئمة بالذكر
حة – ليعلن انتماءه إليه، مع أن منطق الأمور كان يقتضي أن يذكر الإمام الشافعي الذي يتعبد على
به، ولا يكفي لتبرير هذا التودد ما ذهب إليه ابن عساكر أن ليس لأحمد مذهب خاص في المعتقد سوى
ليه جمهور أهل السنة، وهأنذا على معتقد يجمعني وإياه[74]، لأن آراءه التي أعلنها في اللمع لا تتفق مع آراء
بن حنبل، ومن ثم فقد اتهمه الحنابلة بأنه لم يتخلص تماماً من آراء المعتزلة.

آراؤه في اللمع فقد جاءت أقرب إلى القصد وأبعد عن التحامل وأكثر نضجاً ومن ثم أدق تعبيراً عن
قة مذهبه، فلا تحكمها انفعالات العداوة البادية عقب التحول، ومن ثم فهي أجدر من آرائه في الإبانة وفي
ير عن حقيقة آرائه.

كتابه "مقالات الإسلاميين" فقد عرض في جزئه الأول لآراء مختلف الفرق كالشيعة والخوارج والمرجئة
عتزلة وأصحاب الحديث وكل فرقة منها تندرج تحتها فرق أخرى، وفي الجزء الثاني تصنيف وفقاً
ضوعات، فيتناول مسائل في دقيق الكلام وجليله، وآراء مختلف الفرق فيها، وهو إن أكثر من التفريعات
سيمات التي تشوه العرض ولا تعطي عمقاً للموضوعات فإنه كان موضوعياً في عرضه لموقف المعتزلة.

استحسان الخوض في علم الكلام، فهو بدوره قد آثار تشكك بعض الباحثين في حقيقة نسبته إليه، لأن
وع استحسان الخوض في الكلام لم يكن مستساغاً من أهل العصر خصوصاً أئمة الفقه والحديث، وإنما
العلماء في عصر متأخر عن عصر الأشعري، ولكن لم لا يكون الأشعري أول من مهد لهذا الاعتراف
ه هذا؟ هذا وقد أخذ عليه الحنابلة مع تودده إليهم أنه خاض كثيراً في مسائل الكلام في منازعاته الفكرية
مخالفين سواء من أصحاب الديانات الأخرى أو من المعتزلة والشيعة وذلك مما نفر الحنابلة منه، فألف
له هذه تبريراً لموقفه مستحسناً الخوض في علم الكلام[75].

تند منهج الأشعري الذي حدد موقفه من المعتزلة إلى عاملين رئيسيين:

ول: إن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصرة الدين، إنه استبدال العقل بالعقيدة، وكيف تكون
داتنا عن الله إذا كان العقل هو المرجح عند التعارض مع النقل؟

اني: إنه لا بد من الإيمان أن في الدين أحكاماً توقيفية[76](*)، ذلك مبدأ جوهري في الاعتقاد ولا يكون بدونه
، وما عسى أن يكون الدين إذا استباح الإنسان لعقله أن يخوض في كل فعل أو أمر إلهي. إن ذلك يتنافى
مع مفهوم الإيمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم.

ى أن ذلك لا يعني معارضة للعقل إذ انتقد الجمود والتقليد بقوله: إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس
م وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول
ن ونسبوه إلى الضلال[77]، ويقول في نص آخر أوضح وأصرح في الدلالة على نهجه، حكم مسائل الشرع التي
نها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العمليات والمحسوسات
رد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات، ولقد تلمس
مري الحلول الوسطى في المشكلات الكلامية التي عالجها، يتضح ذلك في آرائه في مسائل صفات الله
ق القرآن، ومع خصومته للمعتزلة فإنه لم يهمل منهج العقل وذلك مما أثار عليه الحنابلة فاتهموه أنه لم
ص تماماً من ميل إلى الاعتزال[78]، على أن ذلك لا يعني أنه كان إلى العقل أميل من النقل، على العكس
إذا اتهم بأنه لم يلتزم الوسط بين النقل والعقل في بعض المسائل – كما يرى العالم المعاصر زاهد
ثري – وأنه كان يميل إلى طرف من الطرفين، فإن هذا الطرف هو بلا شك جانب النقل، فلو تعارض
ل والنقل فإن النقل هو المقدم، إذ يجب أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه.
بس أدل على ميله إلى جانب النقل دون العقل من مخالفة مذهبي الحلول الوسطى المعاصرين له
اهه، فنظرية الكسب في رأي الماتريدية ليست إلا صورة قريبة من الجبر، كذلك خالفه الطحاوي في
ه على الله تكليف ما لا يطاق[79](*).

٢ – وجود الله:

تدل الأشعري على وجود الله بإحكام الصنع والتدبير في العالم، فإذا أبصر الإنسان ذاته وجد أنه قد انتقل
طور إلى طور، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً وعظاماً ودماً، ويعلم الإنسان أنه لم ينقل نفسه من
إلى حال، لأنه لا يقدر في حال كمال قوته وتمام عقله أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق
ه جارحة، يدل على ذلك أنه في حال نقصانه وضعفه غير قادر على أن يكمل نفسهن وفي حال هرمه
، عاجز عن أن يرد حاله إلى الشباب، فدل ذلك على أن ناقلاً نقله من حال إلى حال ومدبراً دبره، ولكن ألا
ز أن يكون انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر كما أنه لا يجوز أن يتحول القطن فيصبح غزلاً
لاً ولا ثوباً منسوجاً بغير غازل ولا ناسج. وكما من وجد قصر منيفاً لا يتوقع أن يجد الطين قد انتقل
ه إلى حالة الأجر وينتضد على بعض بغير صاع ولا بان، كذلك حال الإنسان[80]، قال تعالى ﭽ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ
[الذاريات: 21].

٣ – صفات الله: (أ) صفات الذات:

– الله [الشورى: 11] واحد عالم قادر حي: والله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، لأنه لو أشبه المحدثات
حكمها، وهو واحد لأنه لو كان أكثر من إله لما جرى تدبير العالم على الإحكام والنظام، قال تعالى:
ياء: 22]، والله عالم لأن الأفعال المحكمة لا تكون كذلك إلا إن صدرت من عالم إذ لا تصدر دقائق
عة إلا ممن علمها. والإنسان بما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه، والفلك وما فيه من
سه وقمره وكواكبه ومجاريها كل ذلك يدل على أن الذي صنع ذلك لا بد عالم بكيفيته وكنهه، كذلك لا
ز أن تحدث الصنائع إلا من حي قادر[81].

يفارق الأشعري المعتزلة حين أثبت العلم والقدرة والحياة صفات ذات لله تعالى، كذلك ذهب الأشعري
ن الله ليس بجسم لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، فإن قيل جسم لا كالأجسام كان رده أننا لا
، على الباري اسماً لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه، ووجه الاختلاف معهم
الفكرة وإنما في الدليل فدليلهم عقلي ودليله سمعي، على أنه يختلف معهم بعد ذلك في سائر الصفات.

– الله ﭽ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﭼ[هود: 107]: يتوسع الأشعري في شرح الإرادة لأنها تحدد موقفه من
نظرية له وأعني بها نظرية الكسب فضلاً عن أن الإرادة الإلهية من موضوعات الخلاف الشديد بينه وبين
زلة.

إرادة صفة ذات الله[82](*) إذ يستحيل أن يكون الباري موصوفاً بضد الإرادة من عجز أو جهل أو سهو،
بطل وصف الله بضد الإرادة وثبت أنه يريد فإنه عز وجل لم يزل مريداً، كذلك لا بد أن يكون مريداً لكل
يجوز أن يراد، لأنه إذا كانت الإرادة من صفات الذات فقد وجب أن تكون عامة في كل ما يراد على
يقة، مثل الإرادة في ذلك مثل العلم، إذ لما كان العلم من صفات الذات فقد وجب عمومه بكل ما يجوز
علم على حقيقته، أنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده، ولو وجدت المعاصي دون إرادته فهذه
، الضعيف المقهور، تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً[83].

– الله: سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام: كان المعتزلة قد أثبتوا صفات ثلاثا أزلية لله ومنعوا سائر
ات التي توهم التشبيه، أما الأشعري فقد أثبت صفات أزلية سبعا: عالم قادر حي مريد سميع بصير
م، لأنه يستحيل أن يتصف الله بأضداد هذه الصفات.

) صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته:

فات الله قائمة بذاته أي إنها ليست هي ذاته ولا هي غيره، لا يتصور أن يكون الله حياً بغير حياة أو عالماً
علم أو قادراً بغير قدرة أو مريداً بغير إرادة، إذ لا معنى لعالم إلا أنه ذو علم، ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة ولا
ـ إلا أنه ذو إرادة، قال تعالى [النساء: 166] [فاطر: 11].

كن هل معنى مخالفة الأشعري للمعتزلة في قولهم صفات الله عين ذاته أنه يثبت هذه الصفات مغايرة
ت؟ لا يستطيع الأشعري أن يتبنى هذا الموقف لأن هذا هو الاعتقاد المسيحي وما ترتب عليه من تثليث،
و فيثبت هذه الصفات قائمة بالذات لا هي هو ولا هي غيره، لقد خالف المعتزلة لأنه يرى في موقفهم
يلاً للصفات فضلاً عن ترادف مفاهيمها، مع أن معنى العلم غير معنى القدرة، وكذلك في الحياة وسائر
ات، حقاً لقد ذهب المعتزلة لتفسير اختلاف العلم عن القدرة إلى القول باختلاف المعلوم عن المقدور،
، الأشعري لا يجد ذلك دليلاً كافياً ومن ثم فإنه يلزمهم إمكان القول: يا علم الله اغفر لي، إذ طالما لم
، الذات عن الصفات معنى فإنه لا تمايز بين معنى العلم ومعنى أية صفة أخرى. إن إثبات اختلاف معنى
صفة عن غيرها لا يكون في نظر الأشعري إلا بإثبات هذه الصفات قائمة بالذات[84](*)، أما قول المعتزلة
وعلمه ذاته، قادر وقدرته ذاته فإنما يلزم عنه أن يكون مفهوم الصفتين: العلم والقدرة واحدة وإلا أمكن
علم بقادريته ويقدر بعالميته. ولكن لما لم يكن الأمر كذلك فقد علم أن الاعتبارين مختلفان.

ن أخذ على المعتزلة أنهم ضيقوا على أنفسهم حين التزموا بموقف الطرف المقابل للتصور
يحي[85](**) معتقدين أن التوحيد لا يكون إلا بإثبات صفات هي الذات، غافلين عن أن الذات تتعلق
ود العيني وأن الصفات تتعلق بالوجود الذهني، وأن الاعتقاد أن معنى الصفة غير معنى الذات لا يعني
ذات مجردة عن الصفات وإنما يعني فقط أن الصفة – أية صفة – ليست عين ذات الموصوف، فالعلم
العالم، وهي المشكلة التي ظلت تواجه المعتزلة إلى أن قال أبو هاشم بنظريته في الأحوال، ولم يغنهم عن
الدفاع بالقول تارة: اختلاف العلم عن القدرة لاختلاف المعلوم عن المقدور، وتارة أخرى: بنفي أضداد
الصفات عنه – قولي عالم إثبات علم لله هو ذاته ونفي الجهل عنه، وقولي قادر إثبات قدرة لله هي ذاته
العجز عنه. الأمر الذي أدى إلى اتهامهم بتعطيل الصفات، والحقيقة أنهم أثبتوا الصفات ولكنهم عطلوا
يها، وإن كان ذلك ما يؤخذ على المعتزلة فإن الأشعري لم يضع حلاً للإشكال، وإن انتقد الموقف المعتزلي
شى التصور المسيحي فقد ترك المشكلة معلقة: صفات لا هي هو ولا هي غيره، قائمة بالذات.
لى أية حال، لقد قصد المعتزلة التوحيد الخالص، ونظروا إلى الذات الإلهية نظرة ما صدقية أو متصلة
فاستبعدوا أي تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها، بينما قصد الأشعري إثبات
الصفات فنظر إليها نظرة تتعلق بالمفهوم أو المعنى وتتصل بالكيف[86].

– صلة علم الله الأزلي بالمعلومات المحدثة:

د يتبنى الأشعري موقف المعتزلة بصدد صلة علم الله الأزلي بالمعلومات المحدثة، إذ يستوي العلم
ي بما كان وما هو كائن وما سيكون، فلا يتباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل، وبذلك لا مجال
بتغير العلم إذا تغير المعلوم من معدوم إلى موجود، لقد أثبت الأشاعرة العلم لما هو موجود، ولكن إذا
المعلوم الموجود حادثاً وكل ما سوى الله حادث – فكيف يكون علم الله بذلك قديماً؟ يصطنع الأشعري
ف المعتزلي إذ لا انفكاك له عنه بعد إثبات أزلية العلم، فالله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم،
ه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واحد، والعلم بأن سيكون هو بعينه علما بالكون حال الكون،
تفرقة بين المقدور والمحقق أو بين المنجز والمتوقع، فالمعلومات بالنسبة لعلمه – جل شأنه – على
واحدة[87] [88](*).

الصفات الخبرية:

ضية الأساسية لدى أبي الحسن الأشعري بصدد الصفات الخبرية أن حكم كلام الله عز وجل أن يكون
ظاهره وحقيقته ولا يخرج فيها عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة، فإذا كان ظاهر الكلام العموم فليس
أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة[89]، وهكذا تحدد موقفه من إثبات ما أخبر عنه القرآن
يدين ووجه وغيرهما، فقوله تعالى: "لما خلقت بيدي" (بفتح الدال) على ظاهره وحقيقته من إثبات
ن ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحق[90].

كن هل إثبات الصفات يفيد التجسيم؟ يقول الأشعري: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﭼ[ص: 75] لا يخلو أن يكون
ذلك: إثبات النعمة أو القدرة، وهذا ما ينكره وفقاً لمبدأه الذي أعلنه من جريان اللفظ على ظاهره حيث
جة في التأويل أو التخصيص تبرر الخروج به عن معناه، وحيث لا قرينة أو دليل، فاللغة لا تجيز التأويل
تخصيص، أو أن تفيد اليدان الجارحة وذلك هو التجسيم ومن ثم فهو ينفيه فلا يبقى إلا أن يكون معنى
تعالى: ﯙ [ص: 75] إثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين من جهة ولا جارحتين من جهة أخرى، وإنما
ليستا كالأيدي، ومع أن قول الأشعري صريح في نفي التجسيم أو الكيفية (لله يدان بلا كيف) فإن
ن عنده تدلان على التثنية[91](*)، وفي التزامه بما ورد في النص إلى أن كلتا يديه يمين[92](**)، هكذا أثبت
لصفات التي وردت في النص دون تأويل، بل إنه أنكر على المعتزلة تأويل الاستواء بالاستعلاء في قوله
[طه: 5] وإنما الاستواء فعل أحدثه الله سماه استواء دون علم لنا بكيفيته.

كذا لا نستطيع أن نقرر أن الأشعري قد التزم بصدد الآيات الخبرية موقفاً وسطاً بين العقل والنقل، لقد
حملته على التأويلات المجازية للمعتزلة دون التشبيهات الصارخة للمجسمة. لا يمكن، على وجه
يقة، أن يعد مجسماً أو مشبهاً بعد أن أعلن عبارة "بلا كيف" عقب كل إثبات لصفة خبرية، حتى سمى
من اتبعه في ذلك بـ "البلاكفة"، ولكنه مع ذلك فقد هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة.

ثاً – جواز رؤية الله يوم القيامة:

المسائل التي اهتم بها الأشعري اهتماماً خاصاً لا لأن الشرع قد حسمها، إذ لو كان كذلك لما أنكرت
ة فرقٌ كثيرة من المسلمين كالمعتزلة والخوارج والشيعة – وخاصة الزيدية – وبعض المرجئة، وفي جانب
الرؤية نجد أهل الحديث والحنابلة فضلاً عن الأشاعرة، وإنما يرجع اهتمام الأشعري إلى أن إمامه
فعي قد أكد الرؤية كما سبق القول.

م الأشعري على جواز الرؤية أدلة سمعية وعقلية في كتابيه "الابانة" و "اللمع".

معتمده الأساسي في أدلته النقلية فقوله تعالى: [القيامة: 22 - 23]، وقد نفى أن يكون النظر المقصود في
أي معنى آخر غير الرؤية، ونفى على الخصوص معنى الانتظار وهو ما قال به المعتزلة[93](*)، وكذلك في
كون مراد الآية أن نعم ربها وثوابه منتظرة.

ضطر الأشعري إلى تأويل أو تخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية كقوله تعالى: [الأنعام: 103] فقد خصص
بالدنيا دون الآخرة[94](**)، وحين سأل موسى ربه الرؤية أجابه الرب [الأعراف: 143] تأول الأشعري هذه
فقوله تعالى: إن العجز من الرائي وليست الاستحالة من قبل المرئي وإلا لقال سبحانه: لست مرئياً، وإن
النفي بصيغة "لن" تفيد مجرد النفي دون الاستحالة، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي[95](***)،
ك تأويل آية أخرى حين سأل قوم موسى نبيهم [النساء: 153] عدها الله كبيرة وأخذتهم الصاعقة فذلك
يه لتنظر الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

ستند الأشعري إلى آيات أخرى ليست صريحة في الدلالة على الرؤية كقوله تعالى: [المطففين: 15] فإذا
لكفار محجوبين فلا بد أن المؤمنين مبصرون[96](*)، [يونس: 26]، فالزيادة في رأيه هي النظر إليه تعالى.

ـدو أن الأشعري قد التزم بموقف الرؤية معتمداً على رجال الحديث في تأكيدهم صحة قول الرسول عليه ـلم: ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته[97](**).

أدلته العقلية فأغلبها حجج سلبية، إذ ليس هناك ما يمنع عقلاً من رؤية الله يوم القيامة لأن ذلك لا حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه[98](***)، أو أن تقتضي الرؤية الجسمية ولا مقابلة للرائي ولا اتصال ـاع منه إليه، إنها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين إذ هي رؤية بلا كيف[99](****).

. ينفي حجج المعتزلة دون تفنيد مفحم فإنه لا يقدم إجابة حاسمة على اعتراضهم: إذا كانت الرؤية جائزة ـكون سائر الإحساسات كذلك وأخصها اللمس؟ ليس في الكتاب الكريم ما يدل على ذلك فضلاً عن أن ـة لا تقتضي التماس كما هو الحال في إحساسات كالذوق واللمس، هذا إلى أن ذلك يؤدي إلى حدوث ـ في الباري وذلك غير جائز، ولكن ألا يجوز أن يحدث الله إدراكاً في هذه الإحساسات الثلاثة من شم ـ ولمس دون حدوث معنى في الباري؟ يعتبر الأشعري أن ذلك جائز، أما بصدد السمع فإنه كالنظر يؤكده ـه متكلم وقد سمع موسى كلامه في الدنيا[100](*).

ا كانت حجج الأشعري على الرؤية لا ترقى إلى مستوى تأكيده لها فذلك لأنه كانت تحكم موقفه اعتبارات :

– اعتبار منهجي: فمعارضته للمعتزلة ليست مسألة مذهبية فحسب وإنما هي مذهبية ومنهجية، فقد كان أن يتخذ موقفاً مناهضاً لنزعتهم العقلية بعد أن عارض آراءهم، ومن ثم تبنى الأشعري ومن بعده ـعرة ما يمكن أن نسميه النزعة الواقعية، يتضح ذلك في قضيته الأساسية في مسألة الرؤية وقد أعلنها ـة: كل موجود يصح أن يرى، والله موجود فرؤيته إذاً جائزة.

– اعتبار فقهي: إذ الرؤية من المسائل التي أكدها إمامه في الفقه: الشافعي.

– اعتبار سني: التزم أهل الحديث والحنابلة بموقف الرؤية استناداً إلى حديث صحيح عن الرسول. ترون يوم القيامة... ومن ثم اعتبر الأشعري القول بالرؤية موقفاً لعقيدة أهل السنة لا يصح الشك فضلاً عن ـالفة فيه.

ـاً – كلام الله (الكلام النفسي والكلام اللفظي):

ـد مشكلة "كلام الله" من أهم المشكلات التي وفق الأشعري في تقديم حل لها، ومن ثم فقد خفت حدتها ـم تكن قد حسمت، فلا نجد بصددها ذلك الصراع العنيف الذي كان بين المعتزلة والحنابلة. حقيقةً فإن ـعري ليس أول من بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، فالحلول الحاسمة لا تظهر فجأة، وإنما نجد بذور التمييز لدى الإمام أبي حنيفة. غير أنه منذ الأشعري حسم الصراع الدائر حول خلق القرآن.

ـ أنه يتعذر علينا أن نلتمس تمييزاً بين الكلام النفسي والكلام اللفظي في كتاب الأشعري "الإبانة" الذي ـعقب التحول حيث يحكم آراءه العداء الشديد للمعتزلة، ومن ثم يبدو كما لو كان يشارك الحنابلة الرأي ـقول بقدم القرآن، إنه يقول: ولا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق،

كاد يقتفي أثر الإمام أحمد بن حنبل في ما ساقه في كتابه "الرد على الجهمية"، إذ القضية الأساسية التي
د إليها الأشعري في كتابه "الإبانة" ليهدم بها القول بخلق القرآن: إن كل حي فهو متكلم، فإذا كان الله حياً
ة قديمة فهو لا بد متكلم بكلام قديم، ومن لا يتصف بالكلام فهو متصف بضده من الخرس والعمى
كوت – تعالى الله عن ذلك – فإنه متكلم بكلام قديم، لا نجد أثراً للتمييز بين الكلام النفسي والكلام
لي. إن الأشعري يصل، حقيقةً، بين الكلام والعلم وذلك ينطوي على إشارة إلى الكلام النفسي حين يقول:
ان غير جائز أن يوصف الله بغير العلم – أي الجهل – فكذلك غير جائز أن يوصف بغير الكلام، فكما أنه
ل عالماً فإنه لم يزل متكلماً، غير أنه حين يعرض لاعتراض المعتزلة: حدثونا عن اللفظ بالقرآن فإنه لا يرد
صريحاً متعللاً بتبرير لغوي: لا يجوز أن يقال إنه كلام ملفوظ لأن العرب تقول لفظت باللقمة من فمي
، رميتها، وكلام الله غير ملفوظ به، ثم يؤكد القول إنه لا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن
ن بكماله غير مخلوق، ويسوق نفس أدلة الحنابلة النقلية والعقلية على السواء، كقوله تعالى: [الأعراف:
والقرآن أمره والأمر غير الخلق، فهو ليس خلقه وقوله تعالى: [الكهف: 109] للدلالة على أن كلام الله لا
، ومن ثم فهو أزلي..

ن المعلوم أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن معنى وصف الله بأنه متكلم أنه فعل أحدثه في غيره، وأن كلام الله
ب الأشعري حين توجه إلى موسى وفقاً لقوله تعالى: [القصص: 30] لم يكن صادرا من تجاه شجرة وإلّا
لمعتزلة في رأيه نسبة الكلام إلى الشجرة لا إلى الله، إنه لا يجوز أن يخلق الله كلامه في بعض المخلوقات
هذا يوجب أن ذلك المخلوق متكلم له، ويستحيل أن يكون كلام الله عز وجل كلاماً للمخلوق[101].

ؤول الأشعري الآيات التي تفيد أن القرآن محدث كقوله تعالى: [الأنبياء: 2] فالمقصود بالذكر في رأيه كلام
ول لا كلام الله.

لاصة القول أنه لا يمكن أن نستدل من "الإبانة" إلا على أن الأشعري قد اقتفى أثر الحنابلة فقال بقدم
الله وأن القرآن غير مخلوق، وإن كنا نجد له هذا النص الهام الذي يعد مدخلاً للتمييز بين ما هو قديم
هو حادث في القرآن: القرآن في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: [البروج: 21 - 22] وهو في صدور الذين
العلم لقوله تعالى: [العنكبوت" 49] وهو متلو بالألسنة لقول الله [القيامة: 16]، فالقرآن مكتوب في
حفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة إذ
، تعالى: [التوبة: 6].

قرآن أو بالأحرى كلام الله يطلق على أكثر من نحو واحد، فليس حال الكلام في اللوح المحفوظ هو نفس
أو صفته حين يكون في المصاحف مكتوباً أو على الألسن متلواً أو في الآذان مسموعاً، وإنما يطلق كلام
على نحوين: الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم وهو القائم بذات الله، والكلام المكون من حروف
وات وهو الحادث، ولم يكن المعتزلة يميزون هذا التمييز مستندين إلى أن الكلام أمر ونهي وخبر
خبار، وأن الأمر يقضي أن يتوجه الخطاب فيه إلى مأمور كما يتوجه النهي إلى من يُنهى. أما الخبر فهو
ب لحادث وكل ذلك محدث، على أن الأشعري لا ينظر إلى موضوع الخطاب وإنما إلى العلم الذي يشتمل

الخطاب، فسواء أكانت الآيات أمراً أم نهياً أم خبراً أم استخباراً فذلك كله يرجع إلى صفة واحدة لله هي
، العلم، وكما أن العلم واحد وإن تعلق بما هو واجب أو جائز أو مستحيل، كذلك فإن الكلام النفسي يدل
معنى واحد قائم بالله قديم وإن تعلق بأمر أو نهي أو خبر أو استخبار، وكما أن علمه واحد مع كثرة
ومات، وقدرته واحدة مع تعدد المقدروات، وإرادته واحدة قديمة مع حدوث المرادات، فإن كلامه
ك واحد مع تعدد متعلقاته، أزلي لأن نسبة الأزلية إلى عموم متعلقاتها واحدة، يقول الشهرستاني معبراً عن
الأشعري: إن الكلام له صفة واحدة لا خاصية واحدة ولخصوص وصفها حد خاص، أما كونه أمراً ونهياً
اً واستخباراً فهي خصائص للكلام وليست أقساماً له، كانقسام العرض إلى أصنافه المختلفة (لون – طعم
حة...) أو الحيوان إلى أنواعه المتميزة[102].

كن ما زال للمشكلة جانب معلق، كيف يتوجه الخطاب بكلام الله الأزلي إلى موجود محدث؟ هل يجوز
توجه كلام قديم إلى كائن محدث؟ حقيقة، فإن للمشكلة نظائر وقد سبق للمعتزلة أن عالجوها وكلها
ق بصلة الأزلي بالحادث أو اللامتناهي بالمتناهي: تعلق علم الله الأولي بالمعلوم الحادث، تعلق القدرة
يمة اللامتناهية بالمقدورات المتناهية، ولكن المشكلة في الكلام تختلف لأن الكلام موجه إلى مخاطب كان
خلق الله إياه عدماً، فهل يجوز أن يتوجه الخطاب إلى معدوم؟ أدرك ابن كلاب ذلك فذهب إلى عدم
ـ توجيه الخطاب للمعدوم، ومن ثم فإن كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً
ند وجود المخاطبين[103]، ولكن الأشعري ينظر إلى الكلام من حيث دلالته على العلم الأولي، فهو على
ة واحدة وإن تعلق بأنحاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين، فالله آمر بأمر قديم، ناه بنهي قديم
تعالى مالك والملك من له الأمر والنهي.

ألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة
ـلول قديم أزلي، إذ الفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر
ث والمذكور قديم. كذلك الكلام صفة لله قائمة به قديمة، أما العبارة سواء أكانت في المصاحف
طورة أم على الألسن متلوة أم في الآذان مسموعة فهي من الإنسان ومن ثم فهي محدثة.

كن إذا كان الكلام يشير إلى معنيين: المعنى النفسي القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظي من الإنسان
محدث، فأي المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله، ولتأكيد نسبته إلى الله لا بد
أكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام النفسي، فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به الكلام لا من
بالكلام، ولا يطلق الكلام على العبارات المشتملة على ألفاظ – مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة – إلا على
ل المجاز أو الاشتراك اللفظي، ومن ثم فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي قبل الكلام اللفظي، ذلك
م المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام وأجل في حق القرآن بوصفه وحياً من
وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، إنه الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله
نير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد إن وصف كلام الله بالقدم.

، بعد ذلك التساؤل، لماذا شغلت مشكلة "كلام الله" كل هذا الاهتمام من تفكير المسلمين، ولماذا ت المكانة الأولى من بين مشكلات الكلام حتى اشتق اسم العلم منها؟ وكيف تُسبّبُ شقاقاً بل صراعاً بين زلة والحنابلة؟ ولماذا أرادها الفريق الأول عقيدة للناس أن يؤمنوا بحدوث كلام الله؟ ولماذا وقف بهم الفريق الثاني هذا الموقف الصلب من القول بقدمه لا يحيدون عنه؟ لقد سبقت الإشارة إلى خشية زلة، وهي خشية لا مبرر لها – أن يقول المسلمون في القرآن مقالة المسيحيين في المسيح – ولكن لمشكلة مة" تاريخ بعيد سابق على قيام المسيحية، ومن ثم فإنه ينبغي ألا تحصر المشكلة بين المسيحية سلام أو بين المعتزلة والحنابلة، وإنما جاء الإسلام ليواجه سجلاً متراكماً لمعنى "الكلمة" يمتد من ليطس إلى المسيحية.

بد هيرقليطس من الكلمة Logos القوى العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون وليس العالم المرئي إلا أ رمزياً ظاهراً يختفي وراءه النصف الآخر من حقيقة الكون، هذه الحقيقة هي الروح المقدسة للعالم جلية في الدورة اللامتناهية من الحياة والموت وفي التغير المستمر في ظواهر الكون، فاللوجوس يهيمن كل شيء كاف لتفسير كل شيء، إنه نظام العالم والانسجام الخفي في الوجود[104].

ستخدم اللفظ بمعنى مشابه تحت اسم العقل أو النوس Nons في فلسفة أنكاغوراس.

طورت الفكرة في الفلسفة الرواقية إذ قصدوا بها العقل الكلي والمدبر للكون، وقد ميزوا بين العقل الكامن القوة) وبين العقل الظاهر (أو بالفعل) المتجلي في الموجودات، وقد أصبح لهذا التمييز تأثير على كل من سفتين اليهودية والمسيحية من حيث أن اللوجوس في الفلسفة الرواقية ليس إلا الفكر الباطن الذي يتخذ ه إلى الخارج بالكلمة، وقد استخدم كل من فيلون اليهودي والآباء المسيحيين "الكلمة" بنفس هذه قة بين الحكمة أو العلم وبين الكلمة أو اللفظ، وقد وصفها فيلون بأوصاف متعددة فسماها: الواسطة بين والعالم – الموجود الذي خلق آدم على صورته – حقيقة الحقائق، ولم يكن بحث اللاهوت اليهودي في مة" مجرد امتداد لبحث مسائل الفلسفة اليونانية إذ ذكر اللفظ في التوراة بما يفيد كلمة الله التي بها كان م، وقد أشار اليهود إليها تحت اسم "ممرا Memra" التي لزمت عنها وفقاً للعهد القديم أفكار الخلق ي والعناية، وفي توفيق فيلون بين الدين والفلسفة – والفلسفة اليونانية في كثير من معالمها مادية كما أن ح اليونانية روح تجسيم وتشخيص، فقد وصفها – أي فيلون – بأنها الابن الأكبر للحكمة والإنسان الأول الملائكة، ولكن ذلك كان منه قولاً مجازياً شاعرياً أكثر منه حقيقياً عقائدياً متناسقاً في ذلك مع اللاهوت دي[105].

أصبح "اللوجوس" الابن الأول لله وصورته والروح السارية في العالم والواسطة في خلق العالم وتشخصت ة في صورة المسيح، فبالابن وعن الابن وفي الابن ظهر كل شيء، إنه أول الموجودات في الرسالة الرابعة سائل بولس، ويكاد يتفق مفهوم الكلمة في إنجيل "يوحنا" مع ما ذكره عنها فيلون إذا استثنينا أن يوحنا بالكلمة الأقنوم الثاني أو المسيح بينما يطلقها فيلون إطلاقاً ولا يحصر مدلولها في شخص بعينه[106]، ولا

ورها متجسدة في إنسان من لحم ودم، غير أن تصور فيلون للوجوس كان شائعاً ومعروفاً لدى كتاب
حيل[107].
ن على الفكر الإسلامي أن يواجه هذا التراث الفلسفي العقائدي الممتد من اليونان إلى المسيحيين عبر
د في ضوء ما حدده القرآن من مدلول للكلمة وهو مدلول بسيط يتسق مع دين الفطرة الذي ينأى عن
م تعقيدات تصورات الفلسفة في مسائل العقيدة، فلفظ "كن" في قوله تعالى: [النحل: 40] أو في قوله...
: 82] إنما يعبر عن إرادة الله، ومجرد التعبير بـ "كن" كاف لإيجاد الشيء بعد عدمه، أما الكلمة في إشارتها
سيح في قوله تعالى: [النساء: 171] فلا تعني إلا أن المسيح كان بالكلمة (كن مولوداً لمريم دون أب)، قال
ك قال ربك... [مريم: 21]، فليس عيسى هو كلمة الله بمفهومها المسيحي وإنما هو أثر الكلمة ومخلوقها،
ل عيسى هو "الكن" وإنما كان عيسى "بالكن" إذ "الكن" هو قول الله وأمره الذي به توجد الأشياء[108].
ند خشي المعتزلة على العقيدة أن يتسرب إليها أثر من آثار العقيدة المسيحية فرأوا أن يلزموا الناس
قاد بحدوث كلام الله وخلق القرآن، وهم في إلزامهم المسلمين بذلك الاعتقاد مخطئون[109](*) وإن كانوا
ورين إذ بذلك حسبوا أنهم يدفعون عن الدين أثراً من آثار المسيحية، أما أهل السلف فكان من رأيهم
ص الإسلام من آثار هذا التراث المتراكم عن الكلمة بإبعاد هذه الآراء والمعتقدات عن نطاق أصول الدين،
سم الأشاعرة الأمر حين فرقوا بين الكلام النفسي المعبر عن علم الله وبين الكلام اللفظي المعبر عنه
ارات والألفاظ والحروف.
ى أن ذلك لا يعني نهاية الإشكال أو أن فرق المسلمين جميعاً قد خلصت تماماً من آثار تراث وإن كان
ا على الإسلام إلا أنه ممتد عبر القرون، إذ تسربت الكلمة بمفهومها الفلسفي والمسيحي إلى الشيعة
ماعيلية في صورة الإمامة: الإمام الكوزمولوجي كأثر للرواقية والإمام المعصوم كأثر للمسيحية، كذلك
ت "الكلمة" إلى التصوف الفلسفي ممثلة في فكرة الحقيقة المحمدية الموجودة قبل الخلق[110](*).
ذكر أصول المشكلة منذ نشأتها تم تتبع آثارها في الفكر الإسلامي[111](**) يلقي الضوء على الأهمية التي
نها "الكلمة" – أو بالأحرى "كلام الله" في علم الكلام.

مساً – نظرية الكسب:

تند موقف الأشعري من أفعال الإنسان إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي: ما
الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون[112]، وهذه قضية جعلته ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية
يئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء.
د هاجم الأشعري موقف المعتزلة من المشكلة: إنكم زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر
لا يريده، وأراد أن يؤمن الخلقُ أجمعون فلم يؤمنوا، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء أن يكون لم
وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان، لأن الكفر الذي كان- وهو لا يشاء الله عندكم – أكثر من الإيمان الذي

وهو يشاء – وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن... لقد جعلتم مشيئة الله أنفذ من مشيئة رب العالمين، لكفر أكثر من الإيمان وكثيرٌ مما شاءه إبليس أن يكون كان.

ند ذهبتم أنه لا يريد السفه إلا سفيه، فلو أراد الله أن يقع في العالم من شر لكان سبحانه سفيهاً، ولكن ن الله يريد الطاعة من غيره ولا يسمى مطيعاً فكذلك يريد السفه ولا يسمى سفيهاً.

ا كان الله كما وصف نفسه ﭽ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﭼ[هود: 107] ووقع في ملكه ما لا يريد، لكان عن سهو وغفلة وهو محال عليه إذ هما لا يتفقان وصفة العلم التي يتصف بها الباري، فما دام قد خلق ر والمعاصي فهو لا بد مريد لها، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد.

ادة الله كعلمه وكما أنه يعلم جميع المعلومات فلا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يعلمه الله – كي لا ف الله بالجهل – كذلك لا يجوز أن يقع شيء على غير إرادته حتى لا ينسب إليه تعالى السهو والغفلة أو صف بالعجز والضعف، فكما لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، كذلك لا يخرج قدرته شيء، فالله مريد لكل ما هو واقع في العالم خيراً أو شراً.

ذا التزم الأشعري بموقف المعارض للمعتزلة في حرية الإرادة دون المجبرة في قولهم بالجبر، على أن ذلك ني أنه ناصر القائلين بالجبر، إذ فرّق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من العباد عجزوا عن ردها والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها، وبهذه المقدرة ثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالفعل المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد أي لم يشغل نفسه بفعل سواه – خلق الله في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة لرب، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل، ركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً وهما يفترقان في باب الضرورة والكسب، ولكنهما يان في باب الخلق[113]، وإذا كان الله قد خلق فينا القدرة على الفعل فهو على هذه أقدر، كما أنه إذا خلق القدرة على العلم فهو به أعلم، وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى فإن اختارهما وإن لم يخترهما لم تكونا. ويعترض المعتزلة... أنه إذا كان الحكم في الحركتين واحداً وتتوقف الحركتان إرادته تعالى فلماذا اختلفت التسمية؟ ويرد الأشعري: ليس من الضروري أن تنسب إلى الله الأفعال التي ها لغيره فهو يخلق الحركة ولا يسمى متحركاً[114](*) لأنه خلقها حركة لغيره، وإنما يسمى العبد متحركاً ك يخلق الله أفعال العباد ويكون الأخير مكتسباً لها.

س أدل على أن الأفعال مخلوقة لله، وأن الله هو الفاعل الحقيقي لها، وما الإنسان إلا مكتسبها من أنه لو الإنسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهيه ويقصد، يريد الكافر أن يكون كفره حسناً باً ويريد المؤمن ألا يكون في إيمانه مجهداً – حفت الجنة بالمكاره – ولكن الأمور لا تسير على ما يشتهي ن ويقصد الكافر، ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة إلا من محدث أحدثه قاصداً إليه فقد وجب أن ، محدث الفعل هو الله رب العالمين[115].

كذا يؤدي قول الأشعري إلى أن الله هو الذي قضى المعاصي وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها
ن كفر الكافر بقضاء الله وقدره ولم يحدث الكافر لنفسه الكفر، ولكن الأشعري يتراجع عن مذهب الجبر
ض وإن أدى مذهبه إلى ذلك فيذهب إلى أنه لا يصح أن يقال إن الله رضي للكافرين بالكفر لأن الله نهانا
وإنما نطلق القول فنقول بالرضا بقضاء الله وقدره[116].

ضح موقف الأشعري بالرد على سؤالين:

– هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبه؟

– هل تكون القدرة قدرة على الفعل وضده أم قدرة على الفعل فقط؟

الاستطاعة فهي عند الأشعري مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض، لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن الله يخلق
نطاعة في العبد عند قيامه بالفعل، ولكن أليست الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البنية
لامة الجوارح اللازمة لأداء الفعل وهذه ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده؟ لا يشترط الأشعري هذه
ال وإنما يقترن وجود الفعل بوجود الاستطاعة.

في الأشعري أن تكون القدرة على الشيء وضده، لأن من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم في
دها مقدورها. إنه لو قدر الإنسان على الشيء وضده لكان معنى ذلك في رأيه أنه يجب وجودهما معاً في
، واحد، وبذلك يكون الإنسان مطيعاً عاصياً في وقت واحد.

ذا لا ينسب الفعل صراحة إلى الله بعد ذلك ما دام هو الخالق الفاعل المحدث له؟ يرد الأشعري أن
ل المكتسب لا يستند إلى الله مع أنه خالق له إذ لا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب، فالعبد
، أو قائم أو قاعد مع أن الله خلق له ذلك وأراده، لأن الله يريد الفعل خلقاً ويريده العبد كسباً، فجهتا
ة مستقلتان ومن ثم جاز اجتماعهما جميعاً على مراد واحد من غير تعارض.

ستدل الأشعري على خلق الله لأفعال الإنسان بقوله تعالى [الصافات: 96] ولكنّ في ذلك خروجاً بالآية
معناها، فآيات القرآن تفسر في ضوء ما قبلها وما بعدها، والآية التي قبلها استنكار من إبراهيم لعبادة قومه
ان [الصافات 95 - 96] أي إن الله خلقكم وخلق ما تنحتون من حجارة[117].

ن أولى بالأشعري أن يستدل بالآيات القرآنية التي ذكر فيها لفظ الكسب، ولنستعرض بعض هذه الآيات
دل منها إذا كانت تتسق مع مفهوم الكسب في نظريته أم لا؟ هل هي تشير إلى تأكيد خلق الله لأفعال
ان أم إلى مسؤولية الإنسان عن أفعاله وحاسبته عليها؟ فإن كانت الأولى كان معنى ذلك اتساق نظريته
فهوم القرآن للكسب، وإن كانت الثانية فمعناه أنه التمس لفظاً في القرآن وجعله علماً على نظريته بعد
ضعه في غير موضعه.

بقرة: 81]

بقرة: 225].

بقرة: 281].

نساء: 111].

أنعام: 120].
أعراف: 39].
أعراف: 96].
راهيم: 51].
روم: 41].
شورى: 30].
زمر: 51].
طور: 21].
مسد: 2].
ت كلها تؤكد جانب نسبة الفعل إلى الإنسان ومن ثم مسؤوليته عنه ومحاسبته على ما كسب أو اكتسب مل، ليس غريباً إذن أن لا يلجأ الأشعري إلى الاستشهاد بآية منها إذ لا يتسق مفهومها مع ما يعنيه من يته في الكسب[118].

واقع أن الأشعري لم يكن يحدوه تقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار فيتخذ فيها موقفاً وسطاً، وإنما اهتم رضة المعتزلة وتفنيد رأيهم في حرية الإرادة، ومن ثم فإن نظريته قد لقيت معارضة لا من المعتزلة فحسب ن دوائر أهل السنة، ومن المعاصرين له من ممثلي المواقف المعتدلة بين العقل والنقل مثل أبي جعفر حاوي وأبي منصور الماتريدي، وعدل فيها خلفاؤه من الأشاعرة ولم يوافق عليها الرازي واعتبرها صورة ة من الجبر، كذلك انتقدها ابن تيمية، ولو أنه بعد أن قال باستقلال الإرادتين: إرادة الله وإرادة الإنسان الإرادة الثانية من أجل التكليف والحساب كما أكد الإرادة الأولى من حيث الخلق والمشيئة لأمكن أن ، نظريته أكثر اعتدالاً وأبعد عن الميل إلى القائلين بالجبر وأقرب إلى أن تكون وسطاً بين الجبر والاختيار.

كان تكليف ما لا يطاق:

سق رأي الأشعري فيها مع رأيه في الكسب، فإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشاء وجودهما فإنه لا يقبح شيء البتة، ومشيئة الله مطلقة ولا يسأل عما يفعل فجائز منه أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب ر، وأن يعذب المؤمنين وأن يثبت الكافرين وأن يؤلم الأطفال في الآخرة ولا توصف هذه الأفعال منه – إن ت – بأنها ظلم، والله لا يفعل ذلك لأنه صادق في خبره بثواب المؤمنين وعقاب الكافرين، وقوله يدخل في الإخبار والتقرير ومن ثم الإمكان والجواز لا الوجوب والضرورة، يريد الأشعري أن يهدم مبدأ المعتزلة في وب على الله إذ لا يجب على الله شيء ولا يستحيل عليه شيء[119](*).

ائز أن يكلف الله الناس ما لا يطيقون، غير أنه يفرق بين نوعين من التكليف: ما يعجز عنه العبد لعدم ة أصلاً عليه لأنه كتكليف الكفيف أن يبصر وهذا ما لا يكلف الله به، أما ما لا يستطيع العبد فعله لأنه ـ ضده وصرف الجهد عنه فجائز التكليف به، وذلك يتسق مع رأيه في الاستطاعة أنها قدرة على الفعل ضده، إذ العبد عنده مجبور على ما اختاره وذلك هو الجبر الاختياري، ويستشهد الأشعري بقوله تعالى رة: 286] فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزاً[120](**) لما دعوا الله ألا يحملهم إياه.

ة أخرى تجاهل الأشعري صدر الآية، فأولها وفقاً لرأيه مع أنه عارض المعتزلة على انتهاجهم منهج
يل.
، جاز أن يكلف الله ما لا يطيقون فقد أجاز أن يؤلم الأطفال في الآخرة. إن ذلك واقع فعلاً لأطفال
رين يوم القيامة إغاظة لآبائهم! متجاهلاً أنه "لا تزر وازرة وزر أخرى" فذلك منه عدل لأن مفهوم العدل
مه هو التصرف في الملك كما يشاء، ولأنه مالك فليس فوقه من يرسم له الرسوم ويحدد له الحدود ولا
بيح له شيئا أو يخطر عليه شيء، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء[121].

يمان:

يمان عند الأشعري هو التصديق دون العمل، ومن ثم فهو يعارض المعتزلة في اشتراطهم العمل لاكتمال
ان كما يعارضهم في المنزلة بين المنزلتين باعتراض شكلي أكثر منه موضوعي، إذ لا يجوز أن يقال إن فاعل
رة لا مؤمن ولا كافر[122]، وإنما الفاسق من أهل القبلة مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته، وإذا كان
سق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه.
ع ذلك يرى الأشعري أنه لا يستحق اسم "المؤمن" من اعتقد تقليداً، وإن كان بطبيعة الحال لا يسمه
اً ولا فاسقاً، وإنما اشترط لصحة الإيمان أن يعرف الحق معتقداً بالتوحيد والنبوة وحدوث العالم.
ا كان الأشعري قد وافق المعتزلة في عدم جواز الإيمان بالتقليد، وفي ذلك تسليم منه بدور العقل في
تداء إلى الإيمان فذلك لأن القرآن قد أدان المشركين في تبرير شركهم بقولهم: "هذا ما وجدنا عليه آباءنا"
ثم أصبح التقليد من قرائن الشرك الذي يجب أن يبرأ ويتبرأ منه من وصف باسم الإيمان.

عقيب:

ه خلاصة آراء أبي الحسن الأشعري الذي إليه انتسب الخلف من أهل السنة والجماعة وهم يشكلون
بة المسلمين، وهي آراء في أغلبها لا تسمح بأن تصبح عقيدة راسخة لجمهور المسلمين على مدى السنين
ون إلى حد أن يتهم من خالفه بأنه من أهل الأهواء والبدع، فلا يمكن أن يكون رأي الدين القول بالكسب
كليف ما لا يطاق أو تعذيب أطفال المشركين يوم القيامة إغاظة لآبائه أو أن الإيمان مجرد تصديق، والقول
ة الله يوم القيامة مسألة خلافية لا يكون المخالف فيها مبتدعاً ولا زائغاً، وإثباته الصفات أقرب إلى
سيم منه إلى التنزيه اللائق بجلال الله. لقد وفق الأشعري، حقيقةً، في تقديم حل لمشكلة "كلام الله"، ولا
ـ الحق إذا قلنا إن آراءه لا تشكل عقيدة أهل السنة ولا يجدر بالمخالف لها أن يتهم بالزيغ والبدع
للال، ولكن ما سر الانتصار الساحق لمذهبه وتمكن آرائه لدى جمهور المسلمين حتى انتسب أغلبهم
' يفسر ذلك بعدة عوامل:
– أفول نجم المعتزلة: كان التيار جارفاً قبل ظهور الأشعري في العداء للمعتزلة، لموقفهم من المحنة وربما
م أغفلوا العاطفة في آرائهم فلم يستميلوا العامة، بل ربما أثارت بعض أقوالهم مشاعرهم كالقول بعدم

ـ شفاعة النبي لأهل الكبائر، وعدم نفع الدعاء أو الاستغفار أو قراءة القرآن على أرواح الموتى إذ بموت ـان ينتهي عمله وأن ليس للإنسان إلا ما سعى[123](*).
ـ بدأ نجم المعتزلة بالأفول منذ أواخر القرن الخامس الهجري فقد خلفوا مذّاك فراغاً أفسح المجال ـر فكر معتدل يلتمس سبيل النقل أكثر مما يعتمد على العقل، لأن النقل يورث في القلب قداسة بينما ـ يثير في الفكر جدلاً، والناس فيما يعتقدون يلتمسون القداسة التي تشيع في القلب جلال الدين ـمون الفكر الذي ينزع بهم إلى الجدل، ومن ثم فقد عجز المعتزلة كما عجزت كل طائفة تنزع منزع العقل ـل دين أن تجعل من آرائها عقيدة للناس، بل بلغ الأمر – وخصوصاً في عصور التدهور – أن اتهمت ـات العقلية في كل دين بالانحراف تحت اسم الهرطقة في المسيحية وأهل الأهواء والبدع في الإسلام.
– منهج الأشعري: التمس الأشعري الحلول الوسطى في القرن الرابع الذي ساده التماس الحلول الوسطى ـتى مظاهر الفكر: في الفقه بين أهل الرأي وأهل الحديث، وفي الشريعة بين الفقهاء والصوفية، وفي ـفة بين الفلسفة والدين، فكان لا بد للناس من مذهب بين عقلانية المعتزلة وظاهرية الحنابلة، والناس ـقلنا يريدون ديناً يعتقد ويعتنق لا فكراً للبحث والتأمل، وقد حرص الأشعري على أن يقدم نظرياته مؤكداً ـه بما قال به أئمة الفقه وعلى رأسهم الشافعي وأحمد بن حنبل، ومن المعلوم مكانة أئمة الفقه لدى ـلمين، بصرف النظر عن حقيقة ما نسبه، إذ لم يكن لهم لنفورهم من الكلام غير آراء متفرقة فيه فضلاً أن تمكنهم في الفقه لا يعني بالضرورة صحة آرائهم الكلامية إلى حد تكفير المخالفين، ولكن الأشعري ـ على أن يؤكد إجماعاً بين أوائل المسلمين صحابة وتابعين وأئمة الفقهاء في كل المسائل التي عالجها في ـم ثم أن يقدم مذهبه موافقاً لهم تابعاً لرأيهم غير مبتدع في شيء: فقضيته الرئيسية التي يستهل بها معظم ـاته: هذا ما قال به الأئمة وأجمع عليه المسلمون. وهو بهذا قدم مذهبه للناس على أنه عقيدة تعتنق لا ـ يقتنع به كما كان يفعل المعتزلة، ولكن الناس بعد إجهاد الفكر في آراء لزم عنها مشاحنات وخصومات ـاوات كانوا في القرن الرابع قد جنحوا إلى ما يخلدون إليه من أمر العقيدة، هكذا تهيأت لأبي الحسن ـري الظروف وليس الأمر كما صوره أتباعه مجرد انتصار على شيخه في بعض المسائل.
– وشخصيات الأشاعرة من بعد: ولكن بم يفسر انتشار مذهبه[124] دون مذهبي معاصريه من أصحاب ـول الوسطى: الطحاوي والماتريدي؟ الواقع أن الفضل في ذلك لا يرجع إلى الأشعري نفسه بقدر ما يرجع ـا تهيأ للمذهب من شخصيات كان لها أكبر الأثر في فكر المسلمين بعامة وأهل السنة بخاصة وعلى ـم الإمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام الذي يرجع إليه الفضل في توطيد المذهب والتمكين له وتمثيله الإسلام ثم ابن تومرت مهدي الموحدين الذي مكن لمذهب الأشاعرة بديلاً عن الظاهرية في المغرب.

2 – أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ)

بقت الإشارة إلى أن الأشعرية وإن كانت نسبتها إلى أبي الحسن الأشعري، فإن فضل بقائها وتمثيلها لجمهور
من أهل السنة إلى اليوم لا يرجع إليه بقدر ما يرجع إلى الأتباع. ويعد الباقلاني[125](*) من أهم شخصيات
هب الذين أسهموا في تطويره منهجاً وموضوعاً، وفي ذلك يقول ابن خلدون: وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن
ري واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر
مة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عيها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر
والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل
القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان
لول – فجاءت هذه الطريقة من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية – ثم يذكر ابن خلدون أن صور الأدلة
كن ظاهرة في الملة وأنه لو ظهر منها شيء فإنه يأخذ بها المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة
ئد الشرعية بالجملة ومن ثم فقد كانت مهجورة عندهم حتى جاء القاضي أبو بكر الباقلاني[126].

توضيح منهج الباقلاني يقول محققاً[127](*) كتابه "التمهيد": أما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني[128](**) فقد
في التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظماً لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية
ب بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد
.

ل هذا النسق المتكامل في الجدل هو ما جعل ابن تيمية يعده أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس
مثله قبله ولا بعده، على أنه من ناحية أخرى نجده متهماً من بروكلمان، أنه أدخل في علم الكلام أفكاراً
دة مأخوذة من الفلسفة اليونانية أو من المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية مثل فكرة الجوهر الفرد
لاء والقول بأن العرض لا يحتمل العرض وأنه لا يبقى زمانين[129]، والواقع أن الباقلاني يعد أول الأشاعرة الذين
وا الموضوعات الطبيعية في دعم الكلام الأشعري إقحاماً قصد به إثبات عقائد إيمانية، وأنه كيّف – إن جاز
– فلسفة الطبيعة تكييفاً مذهبياً أشعرياً.

ظراً لما لهذا المنهج من قيمة في تطوير المذهب الأشعري فإنه يحسن قبل عرض تطويره للموضوعات
مية عما كانت عليه لدى أبي الحسن الأشعري سواء موافقاً موضحاً أم مخالفاً معارضاً أن نشير إليه توضيحاً
كره عنه ابن خلدون.

تهل الباقلاني كتابه "التمهيد" وكذلك كتابه "الإنصاف" بالحديث في المعرفة أو بالأحرى المبادئ التي يجب
تها مما لا يتم النظر في معرفة الله وصفاته إلا بها – وهو مدخل منهجي ربما كان أول من ابتكره من
كلمين – فيشير إلى حقيقة العلم ومعناه، والفرق بين علم الله القديم وعلم الإنسان المحدث، أما علم
ان المحدث فمنه البديهي الضروري ومنه النظري الاستدلالي. ويتناول أنواع الاستدلال لا على سبيل البحث
طقي وإنما الكلامي ليؤكد القضايا التي يتبناها، وأما علم الله فليس ضرورة ولا استدلالاً.

علم هو معرفة المعلوم على ما هو به، ويشير الباقلاني إلى أقسام المعلومات: من معلوم موجود ومعلوم ؤم، ويميز في الموجودات بين القديمة والمحدثة، وفي حديثه عن الموجودات المحدثة تسنح له الفرصة ں نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ، إذ المحدثات تنقسم إلى جسم مؤلف وجوهر فرد وعرض، وهو يهدف ذلك إلى إثبات حدوث العالم، ثم ينتقل إلى إثبات وجود الصانع باعتباره علة العالم ولا بد لكل معلول من وإذا أثبت وجود الله يذكر صفات الذات: واحد حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم، ثم صفات الفعل ن أنه تعالى لم يصنع العالم لغرض دعاه ولا لعله أوجبت الخلق وإنما يفعل عن إرادة حرة مستقلة لا بضرورة ىية، ثم يغتنم الفرصة للرد على أصحاب الطبائع الذين يجعلون للأجسام أفعالاً تصدر عنها لطبع ذاتي فيها لا يكون الفعل إلا عن حي عالم قادر، ثم يعرض نظريته التي أصبحت من أهم ما عرف عن آراء الأشاعرة في سفة الطبيعية وأعني به إنكار التلازم الضروري بين العلة والمعلول، وإرجاع هذا التلازم إلى "العادة" وبذلك لا ح معجزات الأنبياء خرقاً لقوانين ضرورية حتمية في الطبيعة، وإنما تتسق مع "الإمكان" الذي يسمح به إلغاء ورة والقول بالعادة.

ا كانت الأجسام لا تفعل طباعاً فكذلك لا تؤثر الكواكب على ما يجري في الكون سواء سعادة الأفراد أم ستهم كما يدعي المنجمون أو تأثير العقول المحركة للأجرام على العالم الأدنى على نحو ما يزعم الفلاسفة، ، دعوى لا برهان عليها.

ينتقل للرد على أصحاب الديانات الأخرى من المجوس القائلين بالتثنية إلى النصارى في اعتقادهم التثليث يهود في إنكارهم نسخ الشرائع ثم البراهمة في إنكارهم النبوات مثبتاً بعث الرسل وإعجاز القرآن وصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

ى إذا فرغ من أصحاب الديانات المخالفة انتقل إلى المذاهب الإسلامية المخالفة فيفصل القول في الصفات حوال للرد على المجسمة ثم في الأخبار وأقسامها وشروطها للرد على الشيعة الذين يؤكدون ورود الخبر بالنص لنبي على علي[130].

ذا نجد نسقاً متكاملاً في الكلام شاملاً معظم موضوعاته في ترابط محكم واستدلال قوي يعطي انطباعاً ة صاحبه على التطويل في المناظرة[131](*) وطول في الحوار على خلاف أبي الحسن الأشعري الذي كان قصير ں إلى حد تتفكك في مقالاته الآراء إلى حد معيب أو إلى حد يعوض فيه قصوره في الاستدلال بالإكثار من بيهات أضعف أنواع الاستدلال وأكثرها تمويهاً، أما الباقلاني فكان ممتلكاً لناصية الجدل – وقد انتفع بلا شك لك بأساليب المعتزلة – متمكناً من الأساليب اللازمة للحجاج[132] من الدليل الحاصر – حصر موقف الخصم قضيتين لا ثالث لهما لإبطالهما معاً[133](***)، إلى مقابلة الأشكال بالأشكال[134](****)، أو معارضة نظرية سم بنظرية أخرى أو بيان ما يلزم عن رأي الخصم من نتائج فاسدة فضلاً عما وهبه من قوة ذاكرة وحضور ة[135].

أهم أثر خلفه الباقلاني في تطوير المذهب الأشعري هو هذا النسق المنهجي لموضوعات علم الكلام، وقد ى حذوه معظم من جاء بعده من متكلمي الأشاعرة. إنه يعد بحق المؤسس لعلم الكلام السني الذي نقل

اج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري، وقد كان هذا ينقص من سبقه من الأشاعرة بسبب نقص
ين الفلسفي والقصور عن طريق الاستدلال، أما الباقلاني فقد وضع طريقة الجدل الكلامي لمن جاء بعده:

لفاته:

ن الباقلاني غزير الإنتاج فقد ذكر له القاضي عياض تسعاً وتسعين كتاباً في مسائل الكلام وأصول الفقه
ـاز القرآن[136](*)، وقد بقي من كتبه:

– إعجاز القرآن: وقد طبع عدة مرات آخرها عن دار المعارف ضمن مجموعة من ذخائر العرب.

– التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة[137](*) وقد نشره المرحوم محمود
ـيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة عام 1947 عن مخطوط ناقص ثم نشره الأب رتشارد مكارثي
وعي عن مخطوطات كاملة ولكنه أسقط الأبواب المتعلقة بالإمامة وقد صدرت نشرته ضمن منشورات
ـة الحكمة في بغداد 1957[138](**).

– الإنصاف في أسباب الخلاف: نشره محمد زاهد الكوثري عام 1369هـ وهناك مؤلفات لا زالت مخطوطات

– هداية المسترشدين، والمقنع في أصول الدين.

– مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة.

– البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين.

هبه:

ـ – في العلم والمعلوم:

في العلم: العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به: ولم يقل: معرفة الشيء، لأن العلم يشمل الشيء (أي
جود من وجهة النظر الأشعرية) وما ليس بشيء (أي المعدوم) – فالعلم يشمل الموجود والمعدوم معاً.

ـلم نوعان: علم قديم وهو علم الله تعالى، وعلم محدث وهو علم المخلوقين، وعلم المخلوقين ينقسم
ين: علم ضرورة ويدرج الباقلاني المعرفة الحسية والوجدانية فضلاً عن العلم مع القوانين الضرورية
ـحالة الجمع بين النقيضين تحت العلم الضروري – ثم علم نظر واستدلال، ويركز الباقلاني على قياس
ـيل – أو قياس الغائب على الشاهد منهج الأصوليين[139](*).

ـ) في المعلوم: يتعلق العلم كما سبقت الإشارة بالموجود والمعدوم، والموجود هو الشيء الثابت الكائن أما
ـدوم فهو ما ليس بشيء، وينقسم المعدوم إلى خمسة أنواع:

– المستحيل الممتنع وقوعه كاجتماع النقيضين.

– غير الموجود حالياً ولكن سيوجد في ما بعد كقيام الساعة والجزاء من ثواب أو عقاب مما أخبر الله أنه
ـعله.

– غير الموجود حالياً ولكنه موجود في الماضي كأفعالنا الماضية مما وقعت في أمسنا ثم مضت وانقضت.

– معدوم في الماضي وفي المستقبل إذ أخبر الله أنه لا يكون وإن كان في مقدوره أن يكون كرد أهل المعاد إلى
ا.
– الممكن وهو ما يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فذلك في علم الله المغيب على الإنسان.
الموجودات فعلى ضربين: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، ولفظ قديم يعني لغوياً المتقدم في الوجود
غيره، من ثم فهو يشمل ما هو أزلي وما له لاحق في الوجود، والمعنى الأول يشير إلى الله.
محدثات ثلاثة أقسام: جسم وجوهر وعرض، فالجسم هو المؤلف والجوهر هو الذي يقبل الأعراض
رض هو ما يصح بقاؤه، وهو يعرض في الجوهر والجسم، والأعراض مثل الألوان والطعوم والروائح والحياة
ت والعلم والجهل والقدرة والعجز.

ياً: الله:

الموجودات محدثة: يهدف الباقلاني مما سبق إلى إثبات حدوث الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض
تحتاج إلى محدث لها وهو الله، ودليل حدوث الموجودات في العالمين العلوي والسفلي أن الأعراض حادثة
ة إذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة، والأجسام لا تنفك عن الأعراض أي
ادث، إذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فالعالم بأسره محدث.
) لكل محدث محدث (إثبات وجود الله): لكل محدث محدث بالضرورة كما أنه لا كتابة بدون كاتب ولا
ة بدون مصور ولا بناء إلا وله بان وهكذا فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع
ها.
موجودات في نظام، فيها المتقدم وفيها المتأخر، وليس ذلك من تلقاء ذاتها فلا بد من مقدم جعلها حين
ت وفقاً لمشيئته.
موجود مؤلف بشكل معين ولا يمكن أن يكون هذا هكذا بمؤلف قصد كونه كذلك.
ا كان الحي كان في البدء مواتاً فإنه لا يصير حياً بغير حي قادر.
) ﭽ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭼ: وصانع المحدثات لا يكون شبيهاً بها لا في الجنس ولا في الصورة، فلا يجوز أن
محدثاً وإلا احتاج إلى محدث ولتسلسل الأمر إلى غير نهاية ولاستحال وجود شيء من المحدثات، ومن ثم
قول الدهرية أن الحوادث لا أول لوجودها.
شير الباقلاني إلى أن صانع العالم واحد مستنداً إلى دليل التمانع المستمد من قوله تعالى: [الأنبياء: 22]..
منون: 91]، وقد أشار الأشعري من قبل إلى نفس الدليل.
صفات الذات وصفات الفعل: الله عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم، إذ لا يصح أن يتصف الله
دادها، وهو لم يزل عالماً قادراً حياً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً، هذا ما ذهب إليه الأشعري، ولكن الباقلاني
ف إليها البقاء والوجه والعينين واليدين.
صفات الفعل فهي الدالة على أفعاله تعالى وهي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب
ناب والحشر والنشر، وكل صفة كان سبحانه موجوداً قبل فعله لها.

.) صلة الذات بالصفات: لعل من أهم ما يميز فكر الباقلاني تحديده الدقيق للمصطلحات تحديداً يخلص إلى الآراء التي يريد أن يبثها، من ذلك صلة الذات الإلهية بالصفات، يميز الباقلاني بين الصفة والوصف أو ىرى الموصوف، فالصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف أو النعت الذي ر عن الصفة، وقد تكون الصفة طارئة في الموصوف كالسواد والبياض والإرادة والكراهية وقد تكون لازمة له سب الموصوف وصفاً يخالف من ليست له هذه الصفة إذا كانت طارئة به، كوصف الباري بالعلم والقدرة ياة والكلام والإرادة[140] .

الوصف كقولنا عن الله إنه عالم حي قادر منعم متفضل فهو غير الصفة، لأن الوصف قضية يحكم عليها قاً أو كذباً بينما الصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب، ومن ثم فكل وصف صفة. أي كل موصوف له ، ولكن ليست كل صفة وصفاً.

ذا يهدف الباقلاني إلى نقد رأي المعتزلة حين وحدوا بين الذات والصفات وجعلوا الصفات عين الذات، إذ ت موصوفة بصفات لازمة لها دوماً، ولكن ذلك لا يعني أن تكون الذات هي هي الصفات أو أن يكون "العلم" لقدرة" أو الحياة هي هي الله.

ى أنه إذا كانت الصفة ليست هي الوصف أو الموصوف فليس الأمر كذلك في الاسم والمسمى، إذ رأى أهل ، – ويعني الباقلاني بذلك الأشاعرة – أن الاسم هو المسمى بينما ذهب المعتزلة إلى أن الاسم غير المسمى، استند الباقلاني في رأيه إلى قول اللغويين كما استشهد ببعض الآيات. كقوله تعالى: [يوسف: 40] فأخبر تعالى يعبدون أسماء وهم إنما عبدوا الأشخاص وقوله تعالى: [الأنعام: 121] أي مما لم يذكر الله عليه، فالأسماء ، هي المسميات.

يس من تعارض بين رأي الباقلاني في التفرقة بين موقفين: موقفه من الصفات إذ ميز بين الصفة والوصف – موصوف – وموقفه من الأسماء إذ وحد بين الأسماء والمسميات. في الحقيقة، إن أسماء الله تعبر عن ته، ولكن أسماء الله على ضربين: ضرب منها هو هو تعالى إذا كان عائداً إلى ذاته مثل كونه موجوداً وشيئاً يماً وواحداً، وضرب آخر هو اسم لله تعالى يعبر عن الصفة الحاصلة له، كقولنا عالم يعبر عن العلم الحاصل الصفة هنا غير الوصف أو الموصوف، ولكنها أسماء له ولا يقال هي غيره لاستحالة مفارقتها له.

ما كان من الأسماء راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله، ككونه عدلاً محسناً متفضلاً فهي غيره، لأنه كان بحانه وجود متقدم على وجود من عدل أو أحسن أو تفضل عليهم.

ضوء ذلك يفسر الباقلاني رأي الأشاعرة أن صفات الله لا هي ذاته ولا هي غيره، لا هي ذاته إذ الصفة ليست ي الموصوف، ولا هي غيره إذ الاسم هو المسمى ولا يكون الاسم غير المسمى، الذات الإلهية مسماة بأسماء: ، قادر، حي... ومن ثم فلا تفرقة بين الاسم والمسمى، والذات الإلهية موصوفة بصفات: العلم، القدرة، ة... فلا تكون الذات هي العلم أو القدرة أو الحياة.

– الله مريد للخير والشر معاً مقدر لهما: يستند موقف الأشاعرة بصدد صلة الله بالإنسان إلى قضيتين، وإن إليهما الأشعري إلا أن الباقلاني قد زادهما إيضاحاً:

ضية الأولى: أنه مع تنزيه المعتزلة لله عن صفات المخلوقين فإنهم أطلقوا الأحكام التقديرية على أفعال الله
ن ما يجري على أفعال البشر من أحكام وتقديرات لا يصح أن يجري على أفعال الله. إن قاعدة قياس الغائب
الشاهد ليست مطلقة في مدى انطباقها فهي لا تصدق على مجرى الحوادث بجميع أنواعها، ومن ذلك
ِ الله، إن حكم الذات الإلهية لا يتفق مع غيرها إلا في ما يتعلق بأحكام الماهيات[141]. يترتب على هذه التفرقة
ل معتقدات الأشاعرة، فالقديم قد فعل العالم لا لعلة أو غاية، لأن العلل مقصورة على جر المنافع ودفع
ِار وذلك كله غير جائز عليه، والله مريد لكل ما في العالم من شرور وفساد وظلم دون أن يلزم عن ذلك
ه سبحانه بالسفه، لأن في ذلك قياساً للغائب على الشاهد أو إطلاق أحكام تجري على الأفعال الإنسانية لا
ِ إطلاقها على الأفعال الإلهية، وجائز من الله تكليف ما لا يطاق أو إيلام الأطفال يوم القيامة دون أن يفيد
الجور من الله، ورؤية الله ممكنة يوم القيامة دون إفادة الجسيمة، والأفعال تحسن أو تقبح لأمر الله بها أو
عنها، ولا يوصف الأمر الإلهي بالحسن أو القبح، فقد أمر إبراهيم بذبح ابنه ولا يوصف أمره بالسفه أو
ِ[142](*)، وإذا خلق أفعال العباد فإن الأفعال مع ذلك تنسب إلى العباد لا إلى خالقها، وقدرة الله مطلقة
يئته شاملة لا تحدها الحدود ولا ترسمها الرسوم لأنه ليس فوقه أمر ولا يسأل عما يفعل[143].

ضية الثانية: في أنه لا مدخل للعقل والقياس في إيجاب معرفة الله وتسميته، وإنما يعلم ذلك بفضله من
، أي بنص من كتاب أو سنة، ولهذه القضية جانبان: جانب إثبات الصفات الخبرية لله كإثبات الوجه واليدين
ن والجنب والساق من غير تأويلات المعتزلة، كذلك إثبات الاستواء لا بمعنى الاستيلاء ولكن دون تجسيم
سمة في إفادة المماسة بين الله والعرش، كذلك يوصف الله بأنه يغضب ويرضى ويحب ويبغض ويوالي
ِي دون إفادة التغير في الذات الإلهية، وإنما مجرد إرادة النفع أو الضر، أما الجانب الثاني فهو إنكار إطلاق أية
ية لم ترد في القرآن الكريم أو الحديث الشريف فلا يوصف الله تعالى بالعقل كما لا يوصف بالشهوة حتى إن
، بذلك إرادته لأفعاله[144].

ِ الله: في السماء:

لوم رأي المعتزلة: أن الله في كل مكان بمعنى أنه لا يحده مكان لا بمعنى وحدة الوجود – مادية أو روحية،
وم رأي المقاتلية والحنابلة أن الله في السماء إذ يستحيل أن يكون الله في أماكن من الأرض كأجساد البشر
ِافهم أو في الأماكن التي يترفع عن ذكرها، واستند الحنابلة إلى آيات: [الملك: 16] [الملك: 17] [فاطر: 10]
ِل: 50].

يفارق الباقلاني الحنابلة في شيء بهذا الصدد، فهو يذكر نفس أدلتهم النقلية والعقلية ويثير الإلزامات التي
ا ابن حنبل على الجهمية، ويضيف إلى ذلك أنه لو كان في كل مكان لوجب أن يزيد بزيادة الأماكن وينقص
ِانها ويعدم بعدمها ولوجب أن نتجه إليه نحو الأرض[145] وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا بالدعاء، أما
تعالى: [الزخرف: 84] إنما يدل على أنه إله معبود في السماء والأرض دون أن يعني أنه موجود أو حال في
ِ، وليست آيات "المعية" إلّا للدلالة على الحفظ والتأييد [النحل: 128] [طه: 46] كما أن آيات النزول
جيء والإتيان إنما تفهم كما وردت دون تأويل[146].

ا كان الباقلاني قد أنكر على اليعاقبة من المسيحيين حلول الكلمة في الناسوت على نحو حلول الباري في اء أو العرش فذلك لأنه ينكر "الكيف" أو "الهيئة" لدى المسيحيين[147] .
ٰذا ذهب الباقلاني في المكانية مذهباً أبعد مما ذهب إليه شيخه الأشعري إذ تبنى في ذلك موقف المقاتلية نابلة.

) جواز رؤية الله في الآخرة:

ير الباقلاني إلى نفس حجة الأشعري في جواز رؤية الله: كل موجود يصح أن يرى، لأن الشيء يرى لوجوده لا ه محدثاً أو لحدوث معنى فيه، ثم يذكر الباقلاني الآيات التي يراها تشير إلى ذلك كقوله تعالى [القيامة: 22 - [الأعراف: 143].

ـ) نظرية الأحوال:

كان الباقلاني في ما سبق ذكره مشايعاً للأشعري موضحاً موقفه وآراءه مقترباً من موقف الحنابلة فإنه بصدد ة الأحوال قد عدل من موقفه إذ أثبتها بعد أن أنكرها، ذلك أن نظرية الأحوال وإن تعلقت بذات الله وصفاته تتسق مع القول بشيئية المعدوم أو بالأحرى المعلوم، وبصدد تعلقها بذات الله وصفاته فقد أنكرها لاني على أبي هاشم، وأنكر أن تكون دلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر دلالة على حال له فارق بها من بعالم ولا قادر، لأنه لا بد أن تكون هذه الحال موجودة – أي أن تكون شيئاً ووصفة متعلقة بالعالم (بكسر) إذ يستحيل أن تكون "معدومة وإلا لم توجب حكماً[148]، وبذلك خالف الباقلاني اتجاه أبي هاشم.
ىدد مشكلة صلة علم الله الأزلي بالمعلوم المحدث – الذي كان قبل وجوده معدوماً، ألا يتعلق علم الله به معدوم؟ كان الأشعري قد ذهب إلى أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم، كذلك ذهب لاني إلى أن علم الله يتعلق بما هو معدوم، إذ إن للجوهر وجوداً كمعلوم مستقل عن وجوده كمتعين موجود، ىلومات في ذلك كالأحوال اعتبارات ذهنية لا تتعلق بكون المعلوم موجوداً أو معدوماً، فكون الحي حياً وكون م عالماً وكون القادر قادراً إنما يرجع إلى حال وراء وجود الحي العالم القادر، وهي الصفات التي تفهم من مية والقادرية والحياة مستقلة عن الذات زائدة عليها[149] وذلك هو ما قصده أبو هاشم.

ثاً: الإنسان:

نظرية الكسب:

م يسلم الباقلاني بالأحوال فحسب بل إنه أفاد منها لتطوير نظرية الكسب الأشعرية بعد أن أخذ عليها ىل أبي الحسن لتأثير القدرة الإنسانية الحادثة. إنه إذا لم يكن لهذه القدرة تأثير في الإيجاد أو خلق الأفعال لها تأثيراً في وجود الفعل على هيئة مخصوصة أي في صفات الحوادث وأحوالها.
ا كانت الحركة مخلوقة لله فإن تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة من تأثير القدرة الحادثة للإنسان، اً لنظرية الأحوال فإن مفهوم الحركة مطلقاً غير مفهوم القيام والقعود إذ هما حالتان متمايزتان فإن كل قيام ة وليس كل حركة قياماً، ويستطيع الإنسان أن يفرق بين قولنا: أوجد – وهذا فعل القدرة الإلهية القديمة وبين : صلى وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز

ضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى، فأثبت الباقلاني تأثير القدرة الحادثة وهذه الحالة الخاصة لتخصيص والتعيين للفعل هي التي تقابل بالثواب والعقاب لأن الفعل من حيث هو بإيجاد القدرة الإلهية لا ن بثواب أو عقاب[150].

لك يؤكد الباقلاني – إبعاداً لنظرية الكسب عن شبهة الجبر – جانب التفرقة بين الأفعال الاختيارية والأفعال طرارية، إذ يعرف الإنسان من نفسه فرقاً بين قيامه وقعوده وكلامه إذ كان واقعاً بحسب اختياره وقصده وبين ضطر إليه مما لا قدرة له عليه بسبب من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك.

ع ذلك فقد احتفظ الباقلاني بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الأشعري، إذ الاستطاعة حال ل فلا يقدر الإنسان على الفعل قبل الكسب، ذلك أن القدرة الإنسانية عرض لا يبقى زمانين وإلا لأمكن ناء الإنسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه، وإنما تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل[151].

ضوء متابعة الباقلاني من جهة وتعديله لمذهب شيخه الأشعري من جهة أخرى جاء تعريف الباقلاني ب بأنه: تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة. وكل ذي حس سليم يفرق حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش[152].

كن هل المعاصي بقضاء الله وقدره؟ يوضح الباقلاني معاني القضاء على النحو الآتي:

– القضاء يعني الخلق كما في قوله تعالى: [فصلت: 12].

– القضاء يعني الإخبار والإعلام كما في قوله تعالى: [الإسراء: 4] أي أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به.

– القضاء بمعنى الأمر، قال تعالى: [الإسراء: 23].أي أمر ربك.

– القضاء بمعنى الحكم والإلزام كما يقال قضى القاضي على فلان بكذا أي حكم عليه به.

له قد قضى المعاصي وقدرها على العباد على الوجهين الأول والثاني دون الثالث والرابع، إذ لم يأمر بها ولم بها أو يحكم بها وإنما خلقها وأخبر عنها[153].

) جواز تكليف ما لا يطاق:

ساقاً مع مذهب الأشاعرة في إطلاق المشيئة الإلهية يجوز الباقلاني أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير ل، وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه لا لنفع يصل إليهم، وأن يسخر بعض الحيوان لبعض، وأن يفعل العقاب م على الذنب المنقطع، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه، وكل ذلك عدل منه في حكمته، إذ الحسن ما حسنه الله والقبيح ما قبحه الله، ولا تجوز في أفعال الله قياس الغائب على الشاهد يقبح صدوره منا لا يقبح إن صدر عنه أو أمر به سبحانه[154].

) الأرزاق – الأسعار – الآجال:

– الأرزاق:

ب المعتزلة إلى أن الله يرزق الحلال دون الحرام الذي يكتسبه العاصي بنفسه، وقد خالفهم الأشاعرة، إذ ذ الله بتولي الأرزاق – حلالها وحرامها – فلو كان الله يرزق الحلال دون الحرام لكان من نشأ وتربى في حرام –

ﻊ الطريق مثلاً – كأن الله لم يرزقه قط[155]، ولا يعني أن الله يرزق الحرام أنه يبيح ذلك وإنما يجعله غذاء ان وقواماً للأجسام.

سعار:

لك نفى المعتزلة أن يكون الله مسعر السلع – وسبب الغلاء أو رخص الأسعار – إذ البيع عقد بين البائع شتري، ولكن الباقلاني قد أرجع الغلاء والرخص إلى فعل الله الذي يخلق الرغبة لدى المشتري ويطبع الخلق الاحتياج إلى تناول الأغذية تزيد قيمتها ويرتفع سعرها، ولو شاء الله لأبطل هذه الحاجات فتتوافر البضائع سعرها، ولكن لو حاصر أحد السلاطين أهل بلد وقطع الميرة عنهم وغلت أسعارهم ألا يقال إن السلطان غلى الأسعار بغرض الحصار، فيكون الفعل منسوباً إلى الإنسان لا إلى الله، يرد الباقلاني أن ذلك القول على المجاز، كما لو أنه قد حاصرهم فأماتهم جوعاً لقيل إنه قتلهم بالحصار مع أنه لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم، فنسبة الموت والهلاك إلى السلطان مجاز، كما لو أنه سمح بالمؤن يقال له أحياهم على سبيل المجاز.

كذا نظر المعتزلة إلى المعاملات الاقتصادية بين الناس فنسبوا مسائل الاقتصاد إلى الإنسان، بينما نظر لاني إلى ما أوجد الله في الإنسان من طبع يجعله يغتذي ويشتهي ومن ثم يبيع ويشتري، ولولا هذا الطبع – أو ل الله طبائع الإنسان لما كانت الحاجة إلى الغذاء، ومن ثم فجميع الأسعار من الله تعالى[156].

– الآجال:

يموت المقتول بأجله المقدر له أم بقتله قطع عليه أجله وأنقص منه؟ فإن كان بأجله فأي وزر في القتل القاتل وإن لم يكن بأجله الذي نقص بالقتل فكيف ذلك ولكل أجل كتاب؟ مشكلة متفرعة عن الجبر ختيار متصلة بالمسؤولية والحساب، ومن ثم يؤكد المعتزلة جانب مسؤولية القاتل بينما يؤكد الباقلاني أن تول يموت بأجله المقدور، قال تعالى: [الأعراف: 34]، وأجل الموت هو وقت الموت الذي يعلم الله وقدر يموت فيه لا محالة، ومن ثم لا يصح أن يقال عن المقتول إنه لو لم يقتل لحيي لأن ذلك يخالف الآية كورة، فالأجل محدود لا يجوز أن يتقدم أو يتأخر لأن ذلك يخالف علم الله وقدره.

ى الباقلاني رأي المرجئة في الإيمان أنه ما وقر في القلب، أو هو التصديق لقوله تعالى، [يوسف: 17] أي ما بمصدق لنا.

د يجتمع الإيمان والفسق، ويمكن أن يسمى الفاسق من أهل الملة مؤمناً، لأن فسقه لا يضاد إيمانه ما دام ان هو مجرد التصديق الذي لا يزول بارتكاب الكبائر.

ا كانت الكبائر لا تنفي الإيمان فجائز أن يعفو الله عن الكبائر جميعاً ما عدا الشرك لقوله تعالى [النساء:

المسائل الطبيعية:

– الجزء الذي لا يتجزأ:

الباقلاني يرجع الفضل في أن أصبحت الموضوعات الطبيعية جزءاً مكملاً للأصول الاعتقادية في علم الكلام
أهل السنة، فإلى جانب الإيمان بشفاعة الرسول لأهل الكبائر والحوض والصراط والميزان وعذاب القبر فقد
ح الاعتقاد بالجزء الذي لا يتجزأ وأن العرض لا يبقى زمانين لازما لهم لارتباط هاتين الفكرتين بالإيمان
وث العالم، وليس أدل على ذلك من أن نقد النظام للجزء الذي لا يتجزأ أصبح من مبررات تكفيره[157]،
يث الأشاعرة عن دقيق الكلام – الموضوعات الطبيعية – كجزء مكمل لجليل الكلام – الموضوعات الإلهية
ما يرجع إلى مقدرة الباقلاني الوصل بينهما. حقيقةً، لقد كان العلاف المعتزلي هو أول من أثارها ولأسباب
، – كما سبق أن أشرنا - ولكن إلى الأشعري يرجع الفضل في أن أصبح علم الكلام مشروعاً ومستحسناً لدى
أهل السنة، وإلى الباقلاني يرجع الفضل في أن يمتد هذا الاعتراف إلى دقيق الكلام لا لجليله فحسب.

حديث الباقلاني في دقيق الكلام بعد حديثه عن جليله يبدو غير متكلف، إنه يقسم الموجودات إلى قديم
ث، والحادث إلى جسم وجوهر وعرض، ويضع تعريفات دقيقة لهذه المصطلحات الثلاثة، فالجسم هو
ف، والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً، والعرض هو الذي لا يصح
، لأنه يعرض في الجواهر والأجسام، ويبطل العرض في ثاني حال لوجوده، إذ العرض لا يبقى زمانين، ويستدل
هذا المعنى للعرض بقوله: ﴿ﯡ ﯢ ﯣ﴾ [الأنفال: 67] فسمى الأموال أعراضاً لأن مآلها الزوال، وإذا كانت
إض حادثة وكانت الأجسام مؤلفة وهي لا تسبق في وجودها الأعراض لأنها لا تنفك عنها فإن الأجسام تصبح
ة وذلك وفقاً للقاعدة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، إذ يستحيل وجود جواهر منفكة عن الأعراض
ه عارضة زائلة حادثة.

ا كانت الأجسام مؤتلفة فإنها لا بد أن تنقسم وأن تنتهي القسمة إلى جزء لا انقسام له، وتستحيل القسمة
ا لا نهاية، وإلا لكان لا نهاية لما في الفيل وما في النملة من أجزاء ولأدى ذلك إلى ألا يصبح الفيل أكبر من
ة.

لله خالق الجواهر مؤلف الأجسام موجد الأعراض ومفنيها، فجميع العالم العلوي منه والسفلي محدث
وق متعلق في كل شيء بالمشيئة الإلهية[158].

بما لا يرجع فضل السبق في ذلك للباقلاني وإنما لأبي الهذيل، وإنما استطاع الباقلاني أن يربط بين جليل
م ودقيقه ربطاً محكماً يجعل ذلك مقبولاً ومشروعاً لدى أهل السنة.

– العلية وإجراء العادة "نقد نظرية الطبائع":

ى أن أصالة فكر الباقلاني كمتكلم أسهم بآراء جديدة في فكر الأشاعرة إنما يرجع إلى رأيه في العلية وإجراء
ة، ذلك الرأي الذي أصبح طابعاً مميزاً للمذهب الأشعري في مجال الطبيعة وما بعد الطبيعة.

ستند مفهوم العلية لدى الباقلاني – ذلك المفهوم الذي يفيد إنكار الضرورة بين العلة والمعلوم – إلى
تين:

ولى: إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة، فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعاً وإنما كل
بموجب تسخير الله إياها.

انية: لا مقوم داخليا للجسم يجعل منه فاعلاً من تلقاء ذاته، ومن ثم فلا ضرورة في فعل الأجسام، وإذا كانت
سام أجزاء منفصلة لم ترتبط إلا بموجب مبدأ إلهي لا طبعي، وإذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين، أي إنها

ـلة زمانياً كما أن الأجسام منفصلة أجزاؤها مكانياً، فإنه لم يبق في تصور العالم الطبيعي وفقاً لمبدأ الانفصال ـور المعلول مستقلاً عن العلة بإنكار فكرة الضرورة.

ـا كان القول بالضرورة في العلية لازماً عن اعتبار الأجسام ذات طبائع خاصة أو "خصائص" ثابتة مؤثرة تلزم أفعالها ضرورة كأن تكون طبيعة النار الإحراق أو طبيعة الخمر الإسكار، فإن الباقلاني يمهد لنظريته جريان ة ونقض مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستنداً إلى أن الأجسام كلها لا تتفاوت في طباعها الذاتية لأنها كلها ـ واحد، فلو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والري وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن ـة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه، فإن كان هو ـ الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري لأن الأجسام كلها جنس ـ، وإذا أوجب شيء ما أمراً أو أثر تأثيراً وجب أن يكون ما هو مثله وما جانبه موجباً لمثل حكمه وتأثيره، فلو ـ الشبع والري والإسكار عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب نظل، وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل وسائر المائعات لأنها من جنس الطعام والشراب.

ـجة الباقلاني في غير محلها لأن أحداً لم يدع أن خاصية الإسكار في الخمر لأنها سائل أو أن الطعام يشبع لأنه ـ أو جسم، وإنما لأن لكل منها خصائص نوعية بها تميزت عن سائر السوائل والجوامد أو بالأحرى الأجسام، ـ الباقلاني يتجاهل "الفعل" – أو الصفات الذاتية – فينتقل بعد أن تكون هذه الخصائص فيها لجنسها إلى أن تكون الطبائع أعراضاً لأن هذه ليست مؤثرة ولا فاعلة فلا تأثير للون الخمر في إسكاره.

ـ كانت هذه الطبائع أسباباً موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت الطبائع وكثرت تكررت مسبباتها وكثرت، ـ وفقاً لقاعدة وجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها، فكما أن زيادة الضرب موجبة لزيادة الألم كذلك ـ أن لو كان الإسكار والشبع والري ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقي والتسميد وحمى ـس لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ذلك وتناوله، فكان يجب أن الزرع وينمو إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد أبداً وينمو، ولكنا نعلم أن زيادة السقي ـخين يعودان بتلفه، كذلك لو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له أبداً من الشبع والري ما ـث عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب بل يصير ذلك ضرراً وألماً، ومن ثم فقد فسد أن تكون الطبائع ـبة لهذه الأمور وفقاً لمبدأ السببية أو لمذهب التولد[159].

ـس العلم بالإحراق الناشئ عن النار أو الإسكار الحادث عن الخمر علماً ضرورياً اضطرارياً لأنه لو كان كذلك ـختلف الناس في تفسيره فيرجعه البعض إلى فعل الله وآخرون إلى الأشياء وينسب فريق ثالث الأفعال ـلدة إلى الإنسان.

ـ ينتقد الباقلاني فكرة الطبع في الأجسام فحسب وإنما في حركات الأفلاك كذلك، فالحركة الدورية الدائمة ـ ليست ضرورية، فمن يدريكم أن الفلك لا يجوز أن يسكن يوماً أو يتحرك حركة مستقيمة، بل لقد وجد ـلاني في ميدان الفلك متسعاً لنقد فكرة الضرورة في العلية، وذلك أن المنجمين قد ذهبوا إلى إيجاد علاقة ـرية بين وجود الكواكب في أبراج معينة وبين العالم الأرضي فجعلوا لها تأثيراً جعلوه ضرورياً، ولما كانت هذه

رات المدعاة ليست للكواكب ذاتها كما أن مقابلتها للأبراج لا توجد لها طبعاً أو تأثيراً ولا تخلق لها قدرة أو راً فقد بطل أن تكون لهذه الكواكب أفعال وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث في عالمنا، وإنما يرجع إلى فعل الفاعل القادر المختار[160].

كن هل معنى ذلك أن الباقلاني ينكر ما هو مشاهد في الحس من ارتباط الأسباب بالمسببات؟ إن ما هو هد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة بمعنى وجود الشيء وتكراره على نة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد[161]، فالله قد أجرى العادة أن يكون ذهاب الحجز مكانه وحركته متولداً عن مفارقة يد العبد له وترك اعتماده عليه، ولو أجرى الله العادة أن يكون ذهاب ر وحركته متولداً عن مماسة الإنسان له واعتماده عليه لكان ذلك جائزاً، كذلك لا يحدث الموت ضرورة ضرب العنق ولا يحدث النماء عن السقي ولا الشبع والري والإسكار ضرورة عن الأكل والشرب وإنما هو د تلازم، فنحن نشاهد ونحس تغير حال الجسم عند الشراب والاحتراق عند لمس النار وليس ذلك ضرورة هو في مستقر العادة.

ذا انتقد الباقلاني فكرة الضرورة أو الطبع ليجعل القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة وليفتح مجال ان لمعجزات الأنبياء فلا تصبح هذه خرقاً لقانون ضروري حتمي – الأمر الذي قد يثير الشك في حدوث جزات، وإنما مجرد اختلاف العادة، بذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة في اندراجهما تحت الإمكان واز لا الضرورة والوجوب لتبقى جميعاً معلقة على حكم المشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء والتي تتعلق بكل ، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لما كان شيء ما لا حيل على قدرة الله كانت المعجزات جائزة لأن القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة[162](*).

ا وستتخذ فكرة "جريان العادة" ونقض الضرورة في العلة صورة أكثر اكتمالاً لدى الغزالي، فلا تصبح لمجرد على أصحاب الطبائع أو التولد أو المنجمين وإنما للرد على الفلاسفة..

كن ما هي أصول جريان العادة كما قال بها الباقلاني؟ ظاهر أنه يرد على القائلين بالطبع من الفلاسفة يعيين، فضلاً عن أن بعض المعتزلة قد أشار إلى فكرة الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول الأمر الذي عد دور القدرة الإلهية في ظواهر الكون، فقد ذهب الخياط إلى أن ذهاب السهم عند رمي الرامي ليس فعلاً ذلك يتعارض مع مبدأ إطلاق القدرة الإلهية في الوجود من طبيعة وإنسان، إنه إذا أراد العبد رمي سهم من ما وأراد الله خلاف ذلك نفذ مراده تعالى دون مراد العبد، فالأسباب ليست موجبة لمسبباتها، على أن أغلب نزلة قد ذهب إلى جواز خرق قوانين الطبيعة من أجل إقرار القدرة الإلهية، فأجاز أبو الهذيل أن يقدر الله خلق الإدراك مع العمى وأجاز الجبائي أن يجمع الله بين النار والقطن ولا يحدث احتراقاً وأن يسكن الحجر في أوقاتاً دون عمد من تحته[163].

كن هذا القول في حاجة إلى نظرية تفسره، بل جاءت أقوال الباقلاني في جريان العادة تفسيراً يعلق الظواهر يعية جميعاً بقدرة الله.

رية الإمامة:

ىامة لدى الباقلاني كما هي لدى أهل السنّة جميعاً بالاختيار لا بالنص، إذ لو كان النبي قد نص على من
ه لاشتهر ذلك ولنقله الناس، كما نقلت العبادات أو توليته من ولاهم من الولاة أو القضاة، وبذلك تسقط
ى الشيعة في القول بالنص على علي، بل إن هناك فرقاً تفضل علياً كمعتزلة بغداد ومع ذلك لا يقولون
ص، ولا يقال إن النص على علي من أخبار الآحاد وأنه يوجب العمل به، لأن القائلين بالنص الجلي من الشيعة
ما يطعنون في الخلفاء الثلاثة الأوائل وفي كبار الصحابة مما يسقط عنهم العدالة، والشريعة إنما أوجبت
ل بخبر الواحد إذا كان عدلاً مرضياً[164].

وقد بطل النص فلم يبق إلّا الاختيار، ولا يصير الإمام إماماً إلّا بعقد من أهل الحل والعقد والمؤتمنين من
ل الأمة على هذا الشأن، ولا يشترط في العقد أن يكون من كل أفاضل الأمة لتعذر اجتماعهم من كل
مار، بل يرى الباقلاني أنه يكفي لكي تنعقد الإمامة أن تتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل
لصفات اللازمة للأئمة[165](*).

كن ماذا لو ترتب على ذلك أن عقد كل جماعة من أهل الحل والعقد في بلد لإمام وكانوا كلهم يصلحون
مة؟ يرد الباقلاني: تنظر في العقود ويكون الأسبق منهم هو الأولى بالإقرار ويتنازل الباقون كما في عقد
ج، ولكن ماذا لو لم يعرف أي العقود أسبق أو كانت العقود كلها معقودة في وقت واحد؟ يقول الباقلاني:
ل العقود جميعاً ويستأنف العقد لرجل منهم أو من غيرهم كما في عقد الزواج. وماذا لو لم يتنازلوا لأسبقهم؟
لباقلاني: يقاتلهم الناس[166](*).

شترط الباقلاني في الإمام أن يكون قرشياً من الصميم، وأن يكون عالماً كعلم من يصلح للقضاء، وأن يكون ذا
ة بأمر الحروب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحفظ الأمة وحماة الإسلام والانتقام من الظالم والأخذ
ظلوم، وأن لا تأخذه رقة أو هوادة في إقامة الحدود.

د الباقلاني على الشيعة فلا يشترط أن يكون أفضل الأمة إذ يجوز نصب المفضول، كما لا يشترط أن يكون
مياً ولا معصوماً ولا عالماً بالغيب.

ما يوجب خلعه فكفر بعد إيمان أو ذهاب عقله مدة تضر بمصالح المسلمين أو إصابته بمرض مزمن يمنعه
لنظر في مصالح المسلمين أو وقوعه أسيراً في أيدي الأعداء.

شير الباقلاني إلى أن كثيراً من الناس يرى الفسق والظلم وغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود
غاً لخلعه ولكن الباقلاني لا يعلق على ذلك ويبدو أنه لا يرى ذلك[167].

3 – عبد القاهر البغدادي[168](*) (ت 429هـ)

ى عبد القاهر البغدادي في مذهب الأشاعرة دورين متكاملين أحدهما سلبي والآخر إيجابي، أما الدور السلبي
ى الصورة المشوهة التي انطبعت في أذهان أهل السنة منذ القرن الخامس الهجري إلى عهد قريب وربما إلى
ا هذا عن المعتزلة، وتلاشى تماماً من أذهان الناس دور المعتزلة في الدفاع الفكري عن الإسلام ومحاربتهم
قة، وإن قيل إن الفرق غالباً ما اتهمت بعضها بعضاً بالزيغ والضلال فإن الأمر لم يكن يتعدى التنابذ في

ن الجدل إلى الإدانة العقائدية والأحكام الشرعية المترتبة عليها، يقول البغدادي: وإن كانت بدعته كبدعة
ية فإن المتكلمين من أصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة[169](**).
جمع الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا على أنه لا يصح الصلاة خلف المعتزلي ولا عليه ولا يحل أكل ذبيحته
د السلام عليه[170].

ا الدور الإيجابي فيتمثل في صياغة آراء الأشاعرة لا على أنها مجرد فكر لفرقة من فرق المتكلمين وإنما على
عقيدة لجمهور أهل السنة من المسلمين، وكاد يستقر في أذهان الناس هذا لولا ظهور إمام مذهب السلف
يمية الذي كشف عن أن عقائد الأشاعرة لا يمكن أن ترد كلها إلى الرسول أو أئمة السلف، على أن الحق يقال
عظم آراء الأشاعرة وعقائدهم تعبر عن روح الإسلام، ولكنهم ابتداء من البغدادي لم يفرقوا بين ما هو أصل
صميم العقيدة يجب الإجماع عليه كوحدانية الله وبعثه الأنبياء وما هو موضوع خلاف لا حرج على العلماء
مذاهب إن اختلفت الآراء فيه ككرامات الأولياء[171](*) أو القضاء والقدر أو رؤية الله بالأبصار في الآخرة فقد
ا آراءهم جميعاً إلى الرسول والصحابة وأئمة الفقه وإجماع المسلمين، وإن من خالفهم في ذلك فهو الرسول
حابة وأئمة الفقه وإجماع المسلمين، وإن من خالفهم في ذلك فهو ممن يشاقق أو يحاد الله ورسوله، بل لقد
، البغدادي نزول عيسى من السماء من أصول الدين يجب أن يقر به المسلم وربما مكن لذلك الاتصال
وفية إذ بدأت عراه تستوثق بهم منذ البغدادي أيضاً، وما يبثه التصوف في قلوب الناس من ضرورة التصديق
سليم واستنكار الاعتراض.

ى أن هذا الدور الخطير الذي لعبه البغدادي وتبعه في ذلك متكلمو أهل السنة يحتاج إلى مزيد إيضاح.

: مسخ أفكار الاعتزال:

دم زاهد الكوثري[172](*) – مع تمسكه الشديد بمذهب أهل السنّة – "كتاب" "الفرق بين الفرق" للبغدادي
: والمؤلف – أي البغدادي – كان شديد التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه، ولهذا
ب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب في كتاب الشهرستاني، ويذكر الكوثري مصدر البغدادي في ما ذكره عن
زلة، إنه ابن الراوندي[173].

– نعرض فيما يلي نماذج هذا المسخ:

ت القدرية أن الله عالم بلا علم (أصول الدين ص 5).

حت عنوان: في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة... وعشرون منها قدرية محضة يجمعها كلها
عتها أمور منها: نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولها بأن ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا
ولا سمع لا بصر ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة
ق بين الفرق ص 67).

م – أي المعتزلة – يزعمون... بأن الله تعالى غير خالق... لشيء من أعمال الحيوانات وأن ليس لله في أعمال
انات صنع لا تقدير (الفرق بين الفرق ص 68).

ت القدرية قد سوى الله عز وجل بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التو
ـصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين (أصول الدين ص 152).
النظام أن الجسم ضربان حي وميت، وأن الحي محال أن يصير ميتاً والميت محال أن يصير حياً (أصول الدين

– أقوال محرفة لا تعبر عن رأيهم:

ب النظام بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف فأنكر إعجاز الة
ـلمه.
، (أي النظام) لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها بينما يقدر الطفل على إلقاء نة
ـك تقدر الزبانية (الفرق بين الفرق ص 81).
، الحوادث قبل حدوثها أشياء وأعياناً وأن السواد كان في حال عدمه سواداً، وذلك يوجب عليهم القول بـ
ـاهر والأعراض، وقالت المعتزلة إنه خلق الشيء من شيء فأضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدي إليه،
ـروا على إظهار ذلك.
، معمر بأن الله عز وجل لم يخلق لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا سمعاً ولا بصراً ولا سقماً ولا مرضاً ولا حياة
..
، الله عن أقوال هؤلاء الكفرة علواً كبيراً[174] .

د اقترن هذا المسخ المتعمد بأحكام الإدانة باسم الدين، إذ عقد الفصل الأخير – الأصل الخامس عشر –
، حكم الإسلام من الكفرة وأهل الأهواء والبدع الذين أدرج تحتهم الشيعة والخوارج والمعتزلة، وانتحل لنفسه
ى طريقة البابوات في العصور الوسطى وهو ما لم يعرفه الفكر الإسلامي قبله – حق إبعاد المعتزلة عن زمرة
ـلمين مدعياً لنفسه سلطة التحدث باسم الدين إذ يقول: أعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة
ب... وأنواع كفرهم لا يحصيها إلا الله تعالى، وقد اختلف أصحابنا فيهم: فمنهم من قال حكمهم حكم
ـوس لقول النبي : القدرية مجوس هذه الأمة، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين..![175] ثم أوجب على
ـطان قتلهم إن لم يتوبوا... ولا يجوز أكل ذبائحهم ولا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم، فإن عقد العقد
ـاح مفسوخ، وإن اعتقدت المرأة اعتقادهم حرم نكاحها.. وأجمع أصحابنا على أن أهل الأهواء لا يرثون من
السنة ولا تجوز الصلاة خلفهم ولا الصلاة عليهم إذا ماتوا... ومن شك في كفرهم فهو كافر![176] .
د مكن لهذا الإرهاب الفكري عدة عوامل:
– مشايعة كتاب الفرق من الأشاعرة كالأسفرابيني والشهرستاني وغيرهما لهذا الأسلوب في عرض آراء
ـصوم وإن لم تبلغ حدة البغدادي.
– اختفاء كتب المعتزلة التي كان يمكن أن تعلن حقيقة أقوالهم، فكانت تلك الصورة القاتمة التي نجح
ـعرة في طبعها في أذهان الناس عن المعتزلة – وربما غيرها من الفرق – وبخاصة الشيعة والخوارج.

– إغفال المعتزلة للحديث وخصومتهم لمعظم رجاله، فكان أن استند الأشاعرة في معظم حججهم عليه، يث كثيرة في موضوعات الخلاف كرؤية الله في الآخرة عدها المعتزلة أخبار آحاد لا توجب الاعتقاد، ولكن عرة قد اعتبروها أخباراً مستفيضة[177](*) وتقترب من حد التواتر وتوجب العمل والاعتقاد، هذا وقد وجد عرة في خصومتهم للمعتزلة سنداً من رجال الحديث.

– اتّصال الأشاعرة بالصوفية، ومن شأن التصوف – كما سبقت الإشارة – أن يمكن للتسليم والتصديق ديس والكف عن المناقشة والاعتراض وليس من شأن الصوفية الجدل والاستدلال، وإنما يسلك المريد ، التصوف وهو من الإيمان على يقين، ولقد كان هذا الإيمان هو الاعتقاد بما يقول به الأشاعرة[178]، ومن ثم أشار البغدادي إلى أن كتاب طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي قد اشتمل على زهاء ألف شيخ من فية كلهم من أهل السنة[179](*).

ياً: "أصول الدين" في رأي البغدادي:

ت البغدادي للدين أصولاً لاعتبارها رأياً شخصياً أو مذهباً معبراً عن فكر فرقة من المسلمين ولتشكل لمين عقيدة منسوبة إلى أهل السنة جميعاً ممثلين في أئمة الفقه والحديث إذ يشير إليهم بلفظ "أصحابنا" وبقوله: أجمع الموحدون حيناً آخر ليستبعد مخالفيه في الرأي عن جملة الموحدين.

، أن الحق يقال، فإن منهجه في العرض أكثر إحكاماً من الأشعري في مقالات الإسلاميين، إذ هو يقسم أصول ، إلى خمسة عشر أصلاً يذكر في كل أصل منها خمس عشرة مسألة، حيث يذكر الآراء المختلفة في كل مسألة وبة إلى مذهبها أو القائل بها، ويستهلها برأي الأشاعرة ويعد حجة في آراء الأشاعرة السابقين كالأشعري وابن مد والباقلاني وابن فورك[180](**) ورواد الأشاعرة الأوائل كابن كلاب والقلانسي، وإذ يشير إلى أن ما يشتبه هو ة أهل السنة الذين يعني بهم: الصفاتية (الأشاعرة) لأنهم وسط بين المعطلة والمجسمة، وأئمة الفقه عاً، ورجال الحديث، وأئمة التفسير بالمأثور، والصوفية، ويضيف إليهم أئمة اللغة والأدب ووالنحو – ومن منهم إلى بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج لا يعد حجة في اللغة والنحو!! – وكذلك المجاهدون في الثغور ة المسلمين[181]، فإنهم في رأيه الفرقة الناجية من بين ثلاث وسبعين فرقة.

العلم:

خذ المذاهب العقائدية طابعاً قطعياً Dogmatie في أحكامها إذ لا بد من تنحية اتجاهات الشك واللاإرادية ول بالنسبية، ومن ثم فقد أصبح الاستهلال بالحديث عن العلم والحقائق أمراً طبيعياً لدى كثير من مصنفي ، الأشاعرة ومنهم البغدادي.

علم قسمان: علم إلهي أزلي ليس بضروري ولا كسبي ولا حسي ولا استدلالي، فالله محيط بكل المعلومات بكل ما كان وكل ما يكون وكل ما سيكون بعلم واحد أزلي غير حادث.

القسم الثاني فهو العلم الإنساني وهو إما ضروري أو كسبي، والعلوم النظرية على أربعة أقسام: استدلالي، مات بالتجربة كالطب والحرف، معلومات من جهة الشرع، ومعلومات من جهة الإلهام.

م من هذا التقسيم إثبات حقيقتين:

– أن مسائل الشرع تعرف بالخبر، ولذا فإن الخبر المتواتر طريق موصل إلى العلم اليقيني وهو يوجب العلم
تقاد) والعمل.

– إن المعلومات من جهة الشرع قائمة على الاستدلال العقلي، ذلك أن هذه المعلومات الشرعية مصدرها
وإنما يعرف صدق أي نبي بالعقل.

أخذ العلوم الشرعية أربعة أصول: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

ناك أمور تعلم بالعقل وأمور لا تعلم إلا بالشرع، إذ تدل العقول على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه
اته الأزلية وعلى جواز إرسال الرسل إلى عباده، أما وجوب الأفعال أو حظرها أو تحريمها فلا يعرف إلا
ع، ولا شيء واجب على البشر قبل الخطاب والإرسال، ولا يستحق العاقل الثواب على إيمانه بالله وعدله
مته وعلى ما يفعله من صلاح، وإن جاز الله أن يتفضل عليه بالثواب، كما أنه لو كان كافراً ملحداً شريراً قبل
تيه نبي لما استحق على ذلك العقاب، إذ الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية وحيث لا أمر ولا نهي قبل
الأنبياء فلا طاعة ولا معصية، ومن ثم فلا ثواب ولا عقاب[182].

د ورد التكليف بالعقل والنقل إذ يجب على الإنسان النظر العقلي كما يجب عليه معرفة الشرائع[183].

– في العالم:

الم هو كل شيء غير الله عز وجل، ويتألف العالم من أجسام، وتتألف الأجسام من جواهر (أجزاء لا تتجزأ)
اض، والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من حركة وسكون وطعم ولون ورائحة وحرارة وبرودة
سة، والجواهر متناهية أي إنه لا بدّ أن تنتهي قسمة الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ "وأحصى كل شيء عدداً" فلو
كن محصورة لما أمكن إحصاؤها عدداً. والأعراض أجناس مختلفة ولكنها ليست من جنس الأجسام، ولا
الأجسام والجواهر من أعراض، إذ يستحيل أن تعرى الأجسام والجواهر من أعراض، فلا بد في كل جسم أو
ر من لون وكون وطعم ورائحة وبرودة أو حرارة ومن رطوبة أو يبوسة، وإذا كانت الأعراض حادثة، إذ
حيل أن يبقى العرض زمانين، وإذا استحال تعري الأجسام أو الجواهر من الأعراض فإن الأجسام لم تسبق
اض ولذا فالأجسام حادثة لأن ما لم يسبق الحوادث كان حادثاً، وإذا كان العالم مؤلفاً من أجسام وكانت هذه
ة كان العالم كله محدثاً.

ل ما هو حادث جائز الفناء عليه، وإذا أراد الله فناء جسم لم يخلق البقاء فيه على حد تعبير الأشعري، أو
عنه الأكوان والألوان على حد تعبير الباقلاني، وكل من قال بحدوث العالم أجاز الفناء عليه.

– في معرفة صانع العالم:

لكل حادث محدث: كل حادث لا بدّ له من محدث، ولا عبرة بقول الدهرية بوجود حوادث لا حادث لها،
ذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب، ونسيج لا من ناسج، وبناء لا من بانٍ كذلك لا يصح وقوع حادث لا
حدث.

يقال إن الأشياء تحدث بالطبع، لأنه لو أريد بلفظ الطبيعة فاعلاً حياً قادراً مريداً فهو الصانع، وإن أريد بها
على غير مدلول فما ليس بموجود لا يكون فاعلاً، ولا يقال إنه طبع موجود في الأجسام لأن هذه حادثة

ـرة إلى صانع، كما لا يصح أن يقال إن الحادث يحدث نفسه لأنه كان قبل إحداثه نفسه معدوماً ويستحيل كون المعدوم فاعلاً.

ـ) الأحداث ابتداء لا من شيء: وصانع الأجسام والأعراض أحدثها ابتداء لا من شيء، فلم تكن الحوادث قبل ثها جواهر ولا أشياء، كما لا يتصور الصنع أو الخلق من مادة أولى على حد قول أصحاب الهيولى لأنه لا ـ الصنع الإلهي على صنع الصانع منا حين يصنع الخاتم من الفضة أو الباب من الخشب.

) توحيد الصانع: ولا يكون صانع العالم غير واحد، لأنه لو كان للعالم صانعان قديمان لجاز اختلافهما في د – يريد أحدهما حياة ويريد الآخر موتاً، فإما أن يتم مرادهما معاً، أو لا يتم مرادهما معاً أو يتم مراد أحدهما الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما معاً لأنه يستحيل كون الشيء حياً ميتاً معاً، كما يستحيل ألا يتم مرادهما ذلك دليل عجزهما معاً، أو أن يتم مراد أحدهما دون الآخر لأن في ذلك عجزاً ممن لم يتم مراده، ولا يقال ـ ألا يختلفا لأنه إذا لم يكن أحدهما مكرهاً مقهوراً للآخر ومن ثم موافقاً له – وذلك دليل عجز – فإن لاف جائز بينهما.

) قدم الصانع: وصانع العالم قديم لأنه لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث له ولتسلسل الأمر لا إلى نهاية وهذا ـ.

) قيوم غني عن العالمين: والصانع قيوم قائم بذاته لا يفتقر إلى محل، ولا حد له ولا نهاية خلافاً لما يدعيه سمة من تناهي الإله إذ يماس عرشه، والله غني عن خلقه، ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع عنه، ومن الغريب أن البغدادي يأخذ على المعتزلة قولهم إن الله خلق الخلق ليعبدوه ويشكروه مع أن ذلك ق لقوله عز وجل: [الذاريات: 56].

– في بيان صفاته:

الصفات الأزلية: هي القدرة والعالم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فالله قادر بقدرة عالم بعلم حي ة مريد بإرادة سميع بسمعٍ متكلم بكلام، ولله قدرة واحدة يقدر بها على كل المقدورات كما أن له علماً واحداً به جميع المعلومات ما كان منه وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وحياته صفة أزلية قائمة ـير روح ولا غذاء.

ادة الله مشيئته واختياره، وإرادته للشيء كراهيته لعدم هذا الشيء كما أن أمره بالشيء نهي عن ضده، وإرادة صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها في ما علم كونه أراد كونه كان أو شراً، وما علم أنه لا يكون أراد أن يكون، فلا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ولا ينتفي ما يريده فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

كن إذا كان الأشاعرة ومنهم البغدادي قد اعترضوا على المعتزلة نسبة الخير دون الشر إلى الله فهل يصح أن ب الشر صراحة إلى الله؟. يقول البغدادي قال شيخنا أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان: أقول في الجملة لله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها ولا أقول في التفصيل إنه أراد المعاصي وإن كانت من جملة ادث التي أراد حدوثها، كما أقول في الدعاء جملة يا خالق الأجسام ولا أقول تفصيلاً، يا خالق القرود

نازير والدم والنجاسات وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها، أما أبو الحسن الأشعري فقد ذهب إلى تقييد ـسيل فقال: إن الله أراد حدوث المعصية من العاصي قبيحة منه[184](*) ولا أقول إنه أرادها على الإطلاق[185].

لاصة رأي الأشاعرة ومنهم البغدادي أنهم ينسبون الحوادث جميعها خيرها وشرها إلى الله، ولكن تأدباً معه شأنه لا يلفظون بنسبة الشر والخبائث إليه سبحانه على التصريح والتفصيل.

سمع صفة أزلية لله بها يسمع كل مسموع سمع إدراك لا سمع علم كما يذهب المعتزلة ولكن من غير أُذن جارحة، ما هي هذه المسموعات؟ ذهب الأشعري إلى أن كل موجود يجوز كونه مسموعاً، أما القلانسي فقد ُدق منه فذهب إلى أنه لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً.

للك البصر فهو صفة أزلية لله بها يبصر كل مرئي، ورؤية إحاطة بدون عين ولا جارحة، كذلك ذهب مري إلى أن كل موجود يجوز أن يرى، وذهب البغدادي ليؤكد إمكان رؤية الله يوم القيامة إلى أن أي موجود ِ رؤيته لا لكونه محدثاً أو جوهراً أو عرضاً أو لوناً وإنما لكونه موجوداً والله سبحانه موجود فصح جواز .

لام الله صفة له أزلية قائمة وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده، ويؤكد الأشاعرة ومنهم البغدادي أن الكلام ، قائمة بالله لا بغيره، رداً على المعتزلة الذين قالوا بصدور كلامه لموسى من تجاه شجرة، وأنه لو كان الكلام اً في محل لكان المحل به متكلماً.

لام الله في المصحف مكتوب وفي القلب محفوظ وباللسان متلو، ولكن الكتابة غير المكتوب والقراءة غير ـوء والتلاوة غير المتلو، إذ الكتابة والقراءة والتلاوة محدثة بينما المكتوب والمقروء والمتلو واحد قديم هو الله.

ـ) الصفات الخبرية: من الغريب أن البغدادي يقترب من رأي المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية، ويخالف الأشاعرة الذين لا يشير إليهم على أنهم "أصحابه" أو "أهل الحق" أو "الموحدون" أو أهل السنّة وإنما ـاتية، فيقول: زعم بعضهم أن له وجهاً وعيناً هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينيه بل هما ـ الوجه والعيون، وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له، والصحيح ا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء، وقوله ﭽ ﮄ ﮅ ﮆ ﭼ[الرحمن: 27]. معناه ويبقى ربك وقوله: [طه: أي رؤية مني كما قال: [طه: 46]، وقوله في سفينة نوح: [القمر: 14] أراد بها العيون التي جرت بها السفينة لماء، وقوله: [القصص: 88] يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى.

رة أخرى يخطئ البغدادي أصحابه من الأشاعرة بصدد "اليدين" في قوله تعالى: [ص: 75].

ـترب مرة أخرى من المعتزلة بصدد قوله تعالى: [طه: 5]، إنه وإن أبطل تأويلهم بأن استوى بمعنى استولى، أوّل العرش على معنى الملك أي إن الله على الملك استوى، ثم هو يذكر آراء أصحابه مبتعداً عنهم:

– مالك بن أنس وفقهاء المدينة: الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والإيمان بالاستواء ب، [آل عمران: 7].

– أبو الحسن الأشعري: فعل أحدثه في العرش سماه استواء.

– القلانسي وعبد الله بن سعيد: إنه فوق العرش بلا مماسة[186].

– مأخذ أسماء الله: أسماء الله مأخوذة من التوقيف خلافاً لرأي المعتزلة أنها من الاصطلاح والقياس، فلا
ز أن يطلق عليه سبحانه أسماء لم ترد في الكتاب أو السنّة الصحيحة أو لم تجمع الأمة عليها وذلك أنه لا
ز أن يطلق العبد لمولاه اسماً، فضلاً عن أن الله يوصف بأسماء ولا يوصف بمعناها فيوصف بأنه جواد كريم
وصف بأنه سخي، ويقال له رحيم ولا يقال شفيق مما يدل على بطلان دليل القياس في أسمائه[187](*).

- عدد أسماء الله: [الأعراف: 180] عن أبي هريرة أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: إن لله عز وجل تسعا
عين اسماً من أحصاها دخل الجنة[188](*).

- في أقسام أسمائه: أسماؤه تعالى على ثلاثة أقسام:

– قسم يستحقه لمعنى قائم كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم وعظيم وجليل ومجيد وحق وواحد
ن والأول والآخر والمتعال والملك.

– قسم يستحقه لمعنى قائم كالحي والعلم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير – والقدير والعليم
لام والخبير والشهيد، وهذه كلها صفات أزلية لله.

– قسم يدل على أفعاله كالباري والخالق والتواب والرحيم والرزاق والرازق والمعز والمذل، وهناك أفعال
ر عن الله ولا يشتق منها اسم "وسقاهم ربهم شراباً طهوراً" ولا يقال له: "ساق" ولا يقال له مستهزئ،
خر الله منهم ولا يقال "ساخر". سأرهقه صعوداً ولا يقال "مرهق" إن الله وملائكته يصلون على النبي... ولا
له"مصل".

– في العدل الإلهي:

- تعريف العدل: العدل ما للفاعل أن يفعله، فإن قيل بمقتضى ذلك يصبح كل كفر ومعصية عدلاً، قيل إرادة
ن يقع الكفر والظلم عدل منه، جور وظلم من مكتسبه.

كذا تنطلق صلة الله بعباده لدى الأشاعرة من مفهوم إطلاق المشيئة والإرادة، حتى أصبح العدل يتبع
يئة بينما تتبع المشيئة أو الإرادة صفة العدل لدى المعتزلة[189](**).

– مفهوم الحكمة: والله حكيم في خلق كل ما خلق ولو لم يخلق الخلق لم يخرج من الحكمة، ولو خلق
ى جميعاً كفاراً أو خلقهم مؤمنين لجاز، ولو خلق الجمادات دون الأحياء أو الأحياء دون الجمادات لكان ذلك
جائزاً منه، وكانت كل هذه الوجوه صواباً منه وعدلاً وحكمة.

قصد البغدادي بذلك أن ينقض رأي المعتزلة أن الله خلق الجمادات والأحياء لينتفع بها المكلفون ممن خلق
ون ذلك عبرة لهم ودليلاً، إذ جائز لدى البغدادي أن يخلق الله أجساماً لا يعتبر بها راء[190].

– نظرية الكسب: الله خالق أعمال العباد كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح لا خالق غيره
العباد مكتسبون لأعمالهم، ومع أن الله خالق أكساب العباد كما أنه خالق الأجسام والأعراض فإن العبد
سب لأفعاله دون الأجسام والأعراض، إذ ينحصر الكسب في الحركة والسكون والإرادة والعلم والاعتماد
هل والقول والسكوت، ولا يصح منا اكتساب الأجسام والألوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع
مم والرؤية والعمى والكلام والخرس[191]، أي إن لا كسب في ما لا يسأل الإنسان عنه.

- الهداية والإضلال: نطلق الهداية من الله بمعنيين:

– إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الدلالة عليه، وهذه هداية من الله شاملة جميع المكلفين ولا خلاف بين عرة والمعتزلة حول هذا المفهوم.

– هداية خاصة من الله لمهتدين دون الضالين، وفي ذلك يقول تعالى: [يونس: 25] ويقول [القصص: 56] البغدادي المعتزلة لإنكارهم إضلال الله للضالين بمعناه الظاهر أن لا توفيق ولا نعمة خاصة من الله لأنبيائه ائه على سائر الناس وخاصة الضالين وهو إلزام ليس بلازم.

ضلال لدى البغدادي من الله عز وجل لأهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم... ام: 125] وقوله تعالى: [فاطر: 8] فمن أضله فبعدله ومن هداه فبفضله، وهو رأي منطلق من إيمان يم بلا تعليل وتوفيق.

- الآجال: كل من مات أو قتل فقد مات بأجله الذي جعله الله آجلاً لعمره، والله قادر على الزيادة في عمره، إذا لم يزد له في عمره لم تكن الزيادة أجلاً له.

خلاف في ذلك بين المعتزلة والأشاعرة، بل لقد ذكر البغدادي آراء العلاف والجبائي في ذلك، وحقيقة ف حول المقتول: هل لو لم يقتل لمات في وقت قتله بأجله؟ ذلك ما ذهب إليه الأشاعرة مع العلاف بائي، أما باقي المعتزلة فقد وجدوا في هذا القول ما يتضمن جبرية القتل وانتفاء مسؤولية القاتل، ولذا نسب البغدادي القول بأن المقتول مقطوع عليه أجله، ولقد فرقوا بين القتل والموت فذهب الكعبي إلى أن ت من الله والقتل من قبل القاتل، وذهب أكثر المعتزلة إلى أن في موت المقتول معنيين: أحدهما موت من الله والثاني قتل من فعل القاتل، عند ذلك لم يجد الأشاعرة مفراً من القول إن القتل غير الموت ولكن ول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل[192].

ا وقد ذهب البغدادي إلى أن من قتل مظلوماً أو مات من بعض الأمراض المخصوصة كالحريق والغريق ت المرأة في طلقها ونحو ذلك فهو شهيد.

– الأرزاق: كل من أكل شيئاً أو شرب فإنما تناول رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا يأكل أحد رزق غيره، بينما المعتزلة إلى أن الإنسان يأكل رزق غيره إذا غصب شيئاً وأكله، وقضية الرزق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموقف كل لقضاء والقدر، فمن أثبت الحرية للإنسان ومسؤوليته عن فعله اعتبر الغصب والرزق الحرام والسحت رزقاً لغاصبه وإنما لصاحب الحق، ومن أثبت الفعل كله لله خلقاً قضى في الرزق قول الأشاعرة.

– في النبوة:

(1) معنى النبوة وجواز بعثة الرسل: النبوة لفظ مشتق من النبأ بمعنى الخبر لأن النبي يخبر عن ربه، أو من نبأ الشيء بمعنى ارتفع لأن النبي رفيع المنزلة عند ربه، والرسول هو الذي تتابع عليه الوحي ويأتي بشريعة أو ينسخ شريعة ومن ثم فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، وعدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرين ألفاً بينما الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر، خمسة منهم من أولي العزم وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وأول الأنبياء آدم وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام[193](*).

ائز أن يبعث الله الرسل، وقد جحد البراهمة ذلك، كما أنه جائز أن يكلف الله الناس بأحكام وشرائع.
) كيف يعلم الناس أنه رسول مرسل من ربه: ذهب البغدادي إلى ضرورة البينة ليعلم الناس أنه نبي صادق، ثم فلا بدّ له من معجزة ليلزم الناس تصديقه وطاعته، والمعجزة أمر خارق للعادة يتحدى بها النبي قومه أن بمثلها، وإنما سميت معجزة لعجز المرسل إليهم عن المعارضة بمثلها، أما الخوارج وأكثر المعتزلة فقد ذهبوا ن صدق النبي وحده كافٍ لوجوب الإيمان به دون حجة أو بينة أو معجزة، وقد ذهبت الكرامية إلى أن كل من قول الرسول أو سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الإقرار والتصديق به سواء علم برهانه وحجته أو علمها، وذهب ثمامة بن الأشرس وبعض المعتزلة إلى أنه لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من ة شرعه.
ول الخوارج والكرامية والمعتزلة أسلم من قول البغدادي، ومن وافقه من الأشاعرة، إذ لو لم يعلم صدق ة إلا بمعجزة لاحتاج إلى أن يكرر معجزاته أمام كل قوم يأتونه، إذ إن الحجة تلزم من رأى دون من لم يرَ حتى كان قد سمع بها، وماذا تكون حجة النبي على من أتوا بعد وفاته ولم يشهدوا معجزاته؟ ومن ناحية أخرى لم طع البغدادي أن يفسر أموراً خارقة للعادة على أيدي بعض المتنبئين إلا أن يطلق عليها اسماً آخر فيجعل جزة للنبي والكرامة للولي والغوثة (أو المعونة) لسائر الناس[194].
. جعل البغدادي المعجزة حجة النبي الوحيدة على الناس ليصدقوه كان لا بدّ له بصدد نبي الإسلام أن ن:
– كثرة معجزاته مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وينبوع الماء من بين أصابعه لوضوء جيشه اع الخلق الكثير من الطعام اليسير وإقبال الشجرة عليه ورجوعها بأمره إلى مغرسها، وهي معجزات تثير لاً كتساؤل النظام أنه لم يؤرخ لذلك أحد ولم يؤمن عندها كافر ولم يحتجّ بها مؤمن على مشرك[195](*).
– أن لا تكون لنبي معجزة إلا ويكون لنبي الإسلام ما يفوقها، فإن سخرت الريح لسليمان فقد سخر له البراق أفضل من الريح، وإن انفجرت الحجارة لموسى بالماء فليس ذلك أعجب من نبع الماء من بين أصابع النبي وء جيشه، وإن مشى عيسى على الماء فقد مشى في الهواء عند المعراج. وقد خص بمعجزات سماوية قاق القمر[196].
ا الفرق التي ألزمت الأقوام تصديق الأنبياء لصدقهم وسلامة شرائعهم فلم تكن بحاجة إلى أن تتعول على معجزات نبي الإسلام، فقد كفاهم القرآن معجزة وحجة.
) عصمة الأنبياء: الأنبياء معصومون بعد البعثة عن الذنوب كلها ما عدا السهو والخطأ، وجائز عليهم الذنب البعثة، وموقف المعتزلة بصدد عصمة الأنبياء أشد تنزيهاً لهم من الأشاعرة، ومن الغريب أن ينتقدهم ادي إذ لم يثبتوا لنبي ذنباً إلا على سبيل الخطأ في التأويل، فينكر عليهم القول إن الله قد عصمهم من ب.
لأنبياء قبل بعثهم جميعاً مؤمنون بالله موحدون إما بالأدلة العقلية أو على شريعة من قبلهم، ولقد كان ول قبل بعثه متبعاً ملة إبراهيم[197].

– كرامات الأولياء: تتساوى الكرامة مع المعجزة في كونها ناقضة للعادات إلا أن الكرامة ليست تحدياً
ك، بل على العكس يجتهد الولي في كتمانها، وهي تكريم من الله لصاحب الكرامة.
يؤمن المعتزلة بكرامات الأولياء لما في ذلك من لبس بين المعجزة والكرامة، ولكن البغدادي قد جعل
ان بها مما يجب ذكره والاعتقاد به في أصول الدين، وما ذلك إلا للأثر المتبادل بين الصوفية والأشاعرة[198].

– في التكليف: 7

(1) أحكام العقل وأحكام الشرع: تدل العقول على صحة الصحيح واستحالة المحال، وعلى حدوث العالم وتناهيه، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلاً، وعلى إثبات الصانع وتوحيده وعدله، وعلى جواز بعثة الرسل وعلى جواز تكليف العباد لا يختلف الأشاعرة في ذلك كله مع المعتزلة، غير أنهم يفترقون عند:
نه لا يجب على الله شيء، فبعثة الرسل وتكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب.
إنه لا يجب على أحد شيء قبل ورود الشرع، وأن الثواب والعقاب منوطان بالأمر والنهي الإلهيين، ذلك رأي
عرة، على أنه من ناحية أخرى وافق الأشاعرة رأي المعتزلة في أن معرفة الله وصدق الرسول منوطان بالعقل
نا نعرف الله بالاستدلال العقلي كما أننا نعرف الرسول – أنه مرسل من ربه – بمقتضى العقل[199](*).
لأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة فطريقة معرفتها ورود الخبر والأمر من الله تعالى فيه، فأسماء
طريقها الشرع دون العقل، وكذلك خلود نعيم أهل الجنة وخلود عذاب أهل النار.
ع البغدادي معياراً للتمييز بين أحكام العقل وأحكام الشرع، فما لم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من أحكام
ل وما جاز فيه النسخ والتعديل فهو من أحكام الشرع.
هذا التمييز فأحكام العقل غير واجبه لديه، إذ الوجوب والتحريم منوطان بالأمر والنهي الإلهيين، فلا يجب
غيره شيء ولا يحرم بنهي غيره شيء، ويشتط البغدادي في ذلك إلى حد أنه يعلق طاعة الوالدين على الأمر
ي ولولا ذلك ما وجبت[200](*)، فالوجوب والحظر والإباحة كل ذلك مستفاد يجوز فيه النسخ والتبديل وما
فيهه النسخ والتبديل فهو من أحكام الشرع.

– في المعاد "اليوم الآخر": 8

الفناء والبعث: الله قادر على فناء العالم جملة وتفصيلاً، فالذي خلقها من العدم قادر على فنائها جميعاً أو
بعضها، ذلك ما أجمع عليه المسلمون كما أجمعوا على إعادة الخلق بعد الفناء[201](**)، فالقادر على الخلق
ل قادر على إعادة ما خلق، والبعث يوم القيامة للأجساد والأرواح.

ب) أهل الوعيد: ذهب المعتزلة إلى أن تأبيد العذاب – أو الخلود في جهنم – إنما يكون للمشركين وفاعلي
ئر دون توبة، أما البغدادي فيجعل تأبيد العذاب لمن مات على الكفر أو البدع كالقدرية والخوارج وغلاة
فض، إذ يقول: قال أصحابنا إن أصحاب الوعيد من الخوارج والقدرية يخلدون في النار لا محالة.

ستثناء أصحاب المذاهب المخالفة وخاصة الخوارج والمعتزلة وغلاة والشيعة فإنه لا يخلد مسلم في
ب، ذلك اعتقاد الأشاعرة، فالمقصود بالمقام المحمود في قوله تعالى: ﭽ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﭼ[الإسراء:

الشفاعة، وفي الحديث: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، وليست مقصورة على الرسول عليه الصلاة
لام. وإنما لسبعين ألفاً آخرين يدخلون الجنة بلا حساب كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً[202](*).

) الأطفال في الآخرة: سوى المعتزلة بين الأطفال المؤمنين وأطفال المشركين يوم القيامة إذ يدخلون الجنة
سبيل العوض لما لحقهم في الدنيا من آلام وأمراض، وقالوا بانقطاع النعيم عنهم بعد تمام العوض، أما
اعرة فيميزون بين أطفال المؤمنين وأطفال المشركين، فالأولون في الجنة مع آبائهم أما الآخرون فقد اختلفوا
على ثلاثة أقوال:

– إنهم في النار إغاظة لآبائهم.

– إنهم خدم أهل الجنة.

– إنه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها فمن اقتحمها دخل الجنة، أولئك هم خدم أهل الجنة، ومن لم
حمها يدخل النار لأنه سيكون عاصياً.

يجد الأشاعرة حجة عقلية لموقفهم إلا إثارة العواطف ضد المعتزلة: (لقد سووا بين إبراهيم ابن النبي وبين
بي لهب في الجنة) وإلا أن يتستروا وراء الخبر، ولو قد ورد الخبر الصحيح حديثاً متواتراً عن النبي لما اضطرب
هم: مرة في الجنة ومرة في النار.

غ الاضطراب مداه حين سئلوا عن رأيهم في طفل مات وأبواه مشركان ثم آمنا بعد موته، فيذكر البغدادي
الآخرين دون رأيه هو وأصحابه[203]، ماذا عليه لو أنه قال إنهم في الجنة بفضله عز وجل إن لم يرد أن يكونوا
جنة بعدله، ولكنه استنكف أن يوافق خصومه على رأيهم.

) بعث الحيوانات: ذهب المعتزلة إلى أن البهائم تبعث يوم القيامة لتنال العوض عن استخدام الإنسان لها
ه إياها وعمّا لقيت من آلام، ولم يحدد المعتزلة شكل هذا العوض، وإن كان البغدادي يسخر من النظام إذ
ل الحيوانات في الجنة قائلاً: وقد رضينا له أن يكون في الجنة التي يأوى إليها الكلاب والخنازير والحيات
عارب والحشرات مع قتله لها في الدنيا ومنعه إياها عن كنيف داره فضلاً عن بستانه.

البغدادي فقد آمن ببعث الحيوانات ولكن لسبب آخر هو مجرد القصاص إذ تقتص العجماء من القرناء
الأعشاب من الحيوانات الجارحة والمفترسة ثم تفنى بعد القصاص، ويستند رفض الأشاعرة بعامة
دادي بخاصة لرأي المعتزلة إلى سببين:

– أنه لا يجب على الله شيء، ومن ثم فلا يجب عليه العوض للحيوانات عما لحقها من آلام إذ أباح الله
خدامها بل أمر بنحرها.

– أنه يحسن من الله وحده إيصال الآلام للمكلفين من المجانين والأطفال والحيوانات دون استحقاق أو
ن، هو مفهوم التكليف لدى الأشاعرة أنه يحسن ممن لو ابتدأ بالألم لحسن منه[204]، ومن ثم لا يجب عليه

ـانه ثواب أو تعويض، فإن تم فذلك منه ففضل.

ـة أخرى كان منطلق المعتزلة هو العدل بينما منطلق الأشاعرة هو المشيئة.

– في الإيمان:

ـ مفهوم الإيمان: ذهب المعتزلة والخوارج إلى أن الإيمان عقد وقول وعمل، بينما ذهب المرجئة إلى أن العمل ـ جزءاً من الإيمان، وقد كان الأشاعرة أقرب إلى المعتزلة لما ورد عن الرسول في رواية عن علي أن: الإيمان ـة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، كما تواترت الرواية عنه بأن الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها ـادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق[205].

ـى أن ذلك لم يكن رأي أبي الحسن الأشعري الذي كان إلى رأي المرجئة أقرب، إذ الإيمان عنده هو التصديق ـ لرسله في أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته[206]، ولم يجعل الأشاعرة العمل جزءاً من ـان إلا بتأثير أصحاب الحديث.

ـد قسم البغدادي الإيمان ثلاثة أقسام:

– قسم يخرج به صاحبه من الكفر ويتخلص به من الخلود في النار، وهو معرفته بالله وبكتبه ورسله وبالقدر ـ وشره أنهما من الله مع إثبات صفاته الأزلية ونفي التشبيه والتعطيل عنه مع جواز رؤيته.

– قسم يوجب زوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار وهو أداء الفرائض واجتناب ـئر.

– قسم يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب وهو أداء الفرائض والنوافل مع ـاب الذنوب كلها[207](*).

ـ) الإيمان يزيد وينقص: كل من أثبت الطاعات من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان وأما من جعله تصديقاً ـب فقد منع فيه الزيادة والنقصان، أما وقد وافق الأشاعرة ورجال الحديث في أنه عقد وقول وعمل فقد ـا الزيادة فيه والنقصان.

ـ) عدم جواز الإيمان تقليداً: يكاد ينعقد إجماع أئمة الفقه وعلماء الكلام على عدم جواز الإيمان تقليداً، إذ إن ـعتمد الحق دون دليل يعتبر عاصياً بتركه النظر والاستدلال المؤدين إلى معرفة أدلة قواعد الدين، فقد ذهب ـلك الأئمة الأربعة وأهل الحديث فضلاً عن المعتزلة وأهل الظاهر والأشاعرة[208](*).

ـد اشترط أبو الحسن الأشعري للإيمان معرفة الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة، أما ـتقد تقليداً فهو عنده لا مشرك ولا مؤمن، أما المعتزلة فمنهم من لم يعتبره مؤمناً ومنهم من اعتبره فسقاً أي ـمن ولا كافر[209].

ا هل الأطفال قبل بلوغهم مؤمنون؟ ذهب المعتزلة إلى أن وقت وجوب الإيمان هو وقت صحته ومن ثم من صح منه الإيمان وجب عليه الإيمان وذلك عند تمام العقل الذي يصح معه الاستدلال المؤدي إلى ة الله، وإلى هذا الرأي ذهب أبو الحسن الأشعري، وعلى هذا لا يسمى الأطفال قبل بلوغهم مؤمنين. أما مية فقد ذهبت إلى أن الإيمان قد وجد في الكل في النور الأول.

: – في الإمامة:

وجوب الإمامة: ذهبت فرق المسلمين إلى أن الإمامة واجبة، إذ لا بدّ للمسلمين من إمام ينفذ أحكامهم م حدودهم.

ملاحظ أن كتاب الفرق إذا استثنينا الشيعة قد عالجوا موضوع الإمامة على أنه من فروع الدين كأنه باب من ب الفقه، إذ مع أن الإمامة موضوع سياسي إلا أن المسلمين إلى وقت قريب لم يكونوا يعرفون إلا السياسة ية حيث لا تنفصل السياسة عن الدين، ومن ثم بحث المتكلمون وشاركهم الفقهاء في موضوع الإمامة كأنهم ون في مسألة أصولية، وكأن الرأي فيها يشكل اعتقاداً، بل إنه بالفعل يشكل جزءاً من الاعتقاد – ليس لدى عة فحسب، فذلك أمر مفهوم بعد أن جعلوا الإمامة من أصول الدين – بل لدى أهل السنّة كذلك، وقد متكلمو الأشاعرة آراءهم في الإمامة بطابع الاعتقاد، وأصبح الرأي حتى في صحة إمامة أي من الخلفاء دين كأنه دين يدين به الناس ويكفر فيه المخالف.

ب الأشاعرة إلى أن الإمامة واجبة في كل حال، إذ لا يصح أن يخلو زمان من إمام ظاهر[210](*) ووجوب مة لدى أبي الحسن الأشعري إنما يعلم بالسمع والعقل.

' يصح أن يكون للمسلمين في الوقت الواحد أكثر من إمام واحد، غير أن البغدادي يبيح وجود إمامين في ن إذا كان بينهما بحر مانع من وصول أحدهما إلى الآخر[211]، وهذا تبرير لشرعية إمامة الأمويين في الأندلس قيام الخلافة في بغداد في عصر البغدادي، كأن أحكام الشرع تخضع لمنطق الأمر الواقع[212](**)، ومعظم م الأشعرية في الإمامة على هذا النحو، من ذلك أن الإمامة لا بدّ أن تكون في قريش، وقد نسب البغدادي إلى الشريعة[213](*) كما نسبه إلى كل من الشافعي وأبي حنيفة بينما رأى الخوارج في ذلك معروف: إنها صالحة ل صنف من الناس.

ب) شروط الإمامة:

ترط للإمامة أربعة أوصاف:

– العلم فلا بدّ أن يبلغ فيه مبلغ الاجتهاد.

– العدالة.

– الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير.

– النسب من قريش.

) إمامة المفضول:

مة المفضول: لا يجيز الأشاعرة العصمة التي يشترطها الشيعة، كما يذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الإمام ں أهل زمانه إذ لا تنعقد للمفضول مع وجود الأفضل، ومع اتفاقه مع الشيعة الإمامية في ذلك إلا أن الباعث ف تماماً، قصد الشيعة بذلك استبعاد الشرعية عمن خالف علياً، وقصد الأشعري إقرار ترتيب الخلفاء دين في الفضل كترتيبهم في الخلافة، أما بعد الخلفاء الراشدين فيسود تبرير آخر، أنها إن عقدت للمفضول المعقود له من الملوك دون الأئمة، وبذلك يصح معاوية أول ملوك الإسلام، غير أن كثيراً من الأشاعرة قد ، إلى جواز إمامة المفضول.

ا الإمامة بالاختيار لا بالنص: الإمامة تثبت بالاختيار، ومرة أخرى يحدث الاختلاف في عدد من يعقدها م، ذهب الأشعري إلى أنه يكفي رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع يعقدها لآخر فيكون ذلك ملزماً لمين جميعاً! بينما ذهب القلانسي وتبعه بعض الأشاعرة إلى أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون ع الإمام دون عدد مخصوص، وإن عقد الإمامة واحد أو جماعة وعقدها آخرون لآخر فالعبرة بالأسبق اً على عقد النكاح!! وإن لم يعرف الأسبق استؤنف العقد لأحدهما أو لغيرهما[214](*).

.) صحة إمامة الخلفاء الراشدين: يرى الأشاعرة صحة العقد لكل من الخلفاء الأربعة وصحة إمامتهم إلى أيام م خلافاً لرأي كل من الشيعة والخوارج.

ن لا بدّ من التعرض للفتن التي حدثت منذ أواخر عهد عثمان إلى خلافة معاوية، أما عثمان فقد قتل مظلوماً رأي الأشاعرة الذي أصبح بدوره معتقداً لهم – وقاتلوه فسقه، وأما علي فهو على الحق في حروبه كلها غير برروا خطأ كل من عائشة والزبير وطلحة، أما عائشة فكانت تقصد الإصلاح بين الفريقين[215](**) فغلبها بنو وبنو الأزد على رأيها فقاتلوا علياً ففسقووا دونها، وأما الزبير فقد ترك المعركة بعد أن بدأت فقتله أحد اربين في صفوف علي فقاتله في النار، وأما طلحة فقد هم بدوره الرجوع فقتله مروان بن الحكم[216](***).

.لك كان علي على الحق يوم صفين كما كان على الحق في التحكيم، وقد أخطأ الحكمان أبو موسى الأشعري و بن العاص لأنهما خلعا علياً مع علمهما بأنه أفضل أهل زمانه وأخطأ عمرو خطأ ثانياً حين عقد الخلافة وية، ثم كان علي على الحق في حربه الخوارج يوم النهروان.

ع أن الأشعري قد نسب إلى بعض المعتزلة القول: نجت القادة وهلك الأتباع، وذلك في حرب الجمل، فإن الأشاعرة فيمن حارب علياً يوم الجمل لم يخرج عن هذا وهي أحكام صادرة عن معرفة الحق بالرجال لا عن ة الرجال بالحق.

ـمب:

م البغدادي عرضاً متكاملاً وافياً لمذهب الأشاعرة وإن كان قد قدمه على أنه عقيدة أهل السنّة والجماعة، إذ جع المذهب إلى مؤسسة أبي الحسن الأشعري وإنما إلى تاريخ أبعد من ذلك، فهو مذهب الصحابة والتابعين تلاهم من أئمة الفقه والحديث، وذلك ما استقر في أذهان الناس من عقيدة إلى يومنا هذا، مع أنه لا يمكن ـد الأشاعرة معبرين إلا عن رأي الخلف من أهل السنّة، وذلك ما كشف النقاب عنه مذهب السلف الذي ف مع الأشاعرة في مسائل كثيرة، فلا يحق للأشاعرة أن ينفردوا بالتعبير عن عقيدة أهل السنّة فضلاً عن ـلام.

كثيراً من آراء الأشاعرة تعبر، حقيقة، عن الاتجاه الوسط، وفي ذلك قصد بين المعتزلة والمجسمة ومع ذلك يؤخذ على البغدادي:

– أنه جعل من الرأي عقيدة ومن الخلافيات أصولاً، فلم يميز بين ما يشكل جوهر عقيدة الإسلام كالإيمان وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبين ما هو خلاف لا حرج على الناس أو الفرق أن تختلف فيه كالقضاء والقدر ـفاعة وكرامات الأولياء وأطفال المشركين فضلاً عن موضوع الإمامة، إذ لا يمكن أن تعد آراء المخالفين ـضة لعقيدة الإسلام إن لم يكن بعضها أكثر وأدق تعبيراً عن روح الإسلام من رأي الأشاعرة.

– أنه نصب نفسه حاكماً متسلطاً باسم الدين حتى انطبع في أذهان الناس ومعتقداتهم إلى يوم الناس أسوأ ـاع عن سائر فرق المسلمين وبخاصة المعتزلة والخوارج والشيعة، وقد أصبح هذا الانطباع السيئ القائم إلى ، يشكل أكبر عقبة في سبيل التقارب بين المذاهب الإسلامية فضلاً عن الفهم الصحيح لآراء أصحاب هذه ـهب ومعتقداتهم.

ـلاصة القول، لا بدّ من التفرقة بين ما هو أصل عقائدي وبين ما هو رأي خلافي، كما لا بدّ من مراجعة لمدى ـة تمثيل هذه الآراء لمعتقدات أهل السنّة: جمهور المسلمين، وأن يرد اعتبار من أدانهم البغدادي واستقرت ـذهان المسلمين، علمائهم وعامتهم، إدانتهم إلى يومنا هذا من فرق المعتزلة والخوارج والشيعة، بذلك ـص أهل السنّة مما ران على قلوبهم وغشي أبصارهم من أحكام لم يكن باعثها طلب الحق أو وحدة ـلمين وإنما التعصب المقيت والتسلط البغيض.

4 – أبو المعالي الجويني[217](*)(ت 478هـ)

(إمام الحرمين)

ع إمام الحرمين أبو المعالي الجويني منهج أسلافه من الأشاعرة، وقد توثقت في شخصه الصلة بين ـرية كمذهب كلامي وبين الشافعية كمذهب فقهي.

م مؤلفاته:

ً: في أصول الفقه:

– البرهان في أصول الفقه.

– الورقات.

– كتاب مغيث الخلق في اختيار الأحق.

– الإرشاد في أصول الفقه.

ياً: في علم الكلام:

– الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: وقد حققه لوساني ولكنه توفي عام 1931 قبل نشره، فقام ه الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد.

– رسالة في أصول الدين.

– الشامل في أصول الدين وقد نشر جزءاً منه هلموت كلوبفر ثم الدكتور علي سامي النشّار وفيصل عون بر مختار.

– مختصر للشامل بعنوان "الكامل في اختصار الشامل".

– غياث الأمم في التياث الظلم، وقد حققه الدكتوران مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم.

– شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل.

– العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، نشره الشيخ زاهد الكوثري.

- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنّة والجماعة نشرته الدكتورة فوقية حسين.

– مختصر الإرشاد للباقلاني (اختصره إمام الحرمين). 9

– التلخيص في الأصول. 10

ـاً: في الفقه:

- نهاية المطلب في دراية المذهب.
- رسالة في الفقه.
- رسالة في التقليد والاجتهاد.

ا عدا كتب أخرى في الخلاف بين الشافعية والحنفية وفي الجدل وقصيدة فيها وصية لابنه، ولا غرو فقد والده أبو محمد عبد الله كذلك، كان من الطبقة الثالثة ممن أخذوا على الأشعري، وإليه انتهت رئاسة ـفعية، وقد قعد ابنه مكانه بعد وفاته مع حداثة سنّه ولكن الابن قد استكمل تعليمه حيث حصل أصول ـ وأصول الفقه على الأستاذ أبي القاسم الإسفراييني (ت 452هـ) وقد أخذ هذا بدوره على أبي إسحاق ـفراييني[218](*) (ت 418 هـ) كما كان يحضر مجلس أبي عبد الله الخبازي (ت 449هـ) لقراءة القرآن ـدته[219] وهو في نفس الوقت يدرس مكان والده.

ـهجه:

جانب شيوخ الأشاعرة والشافعية فقد أفاد الجويني من فلسفة اليونان التي أكسبته كما أكسبت غيره من ـعرة منذ القرن الرابع الهجري مقدرة على الجدل وقوة في الاستدلال، إنه لم يشغل بالفلسفة كما فعل ـفة الإسلام ولكنه أفاد منها منهجياً إذ نجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية والتقديم ـريات الكلامية بأبحاث في المعرفة والدراسة النقدية لأنواع الاستدلالات، كذلك انعكست الثقافة ـسفية على نسقه الكلامي وصياغته للموضوعات. ومع ذلك، فقد بقي الجويني متكلماً أشعرياً في الصميم، ـبح المذهب الأشعري الذي أراد له مؤسسة أن يكون أميل إلى جانب النقل من العقل يستند في الأغلب ـدلة العقل، بل لا تكاد تذكر النصوص القرآنية إلا نادراً حتى في المناظرات مع فرق المسلمين، على أن ذلك ـمني بحال انحرافاً من الاتباع عن آراء مؤسس المذهب، فلقد وافقوه واتفقوا معه في كثير من ـضوعات خصوصاً تلك التي من أجلها فارق مذهب الاعتزال وأعني بها مسألة الصفات ورؤية الله والقول ـلقرآن غير مخلوق فضلاً عن إطلاق المشيئة الإلهية ورد الحسن والقبح إلى حكم الشرع.

ـشير الجويني في عرضه لمذهب الأشاعرة إلى ثلاثة هم: أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ) وأبو بكر ـلاني (ت 403هـ) وأبو إسحق الأسفراييني (418هـ).

ـريقته في عرض الموضوعات هي التي استقرت في كتب الباقلاني ثم البغدادي وقد انتهجها معظم ـكلمين من بعد وهي على النحو الآتي مرتبة حسب الموضوعات:

- الاستهلال بالحديث عن العلم وطرقه – ثم تعريف ببعض المصطلحات كالجوهر والأعراض.
- في الإلهيات:

- إثبات حدوث العالم وحاجته إلى الصانع والرد على المخالفين كالدهرية والثنوية والقائلين بالطبائع من ـسفة.

– الرد على اليهود والنصارى.

– صفات الله وأسماؤه.

- جواز رؤية الله.

- خلق الأفعال.

- التعديل والتجوير.

- الصلاح والأصلح.

– في النبوات:

· إثبات النبوة.

– إثبات نبوة محمد .

– في السمعيات.

– في الآجال والأرزاق والأسعار.

– في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

– في الأخرويات:

· الثواب والعقاب في الآخرة.

– الأسماء والأحكام.

– التوبة والشفاعة.

– في الإمامة: ويختتم بها عادة معظم الكتاب.

هبه:

: في العلم:

لم إما قديم أو حادث، والعلم القديم صفة الباري ويتعلق بما لا يتناهى من المعلومات ولا يوصف بكونه ريا أو كسبياً.

العلم الحادث صفة الإنسان فهو أقسام: ضروري وبديهي وكسبي، الضروري كعلم الإنسان بنفسه أو حالة اجتماع المتضادات، وذلك ما لا ينفك عن الإنسان "في مستقر العادة"[220](*)، والبديهي لا يفترق عن وري كثيراً. إنه مبتدأ في العقول قد جبل الإنسان على إدراكه، وأما العلم المكتسب فيتوقف حصوله على ر الصحيح وذلك واجب على الإنسان لأنه لا يتوصل إلى العلم إلا بالنظر[221]، على أن الضروريات هي س الأول الحاصل في الذهن للعلوم النظرية.

شير الجويني إلى مصادر المعرفة، فالمرء لكي يتم العلم لا بدّ أن يكون له مذهب في المعرفة[222]، وهذه ادر هي العقل والحواس والنفس.

لاحظ أن الجويني قد أثبت أفكاراً حاصلة في الذهن ابتداء هي الضروريات وذلك ما يدرجه مع العقليين
ـاً للمعتزلة غير أنه يستدرك فيخالفهم في مبدأين أساسيين:

ول: إن الحواس مصدر لعلم يقيني، فالألوان المدركة بالبصر، والأصوات المدركة بالسمع، والطعوم
ركة بالذوق، والروائح المدركة بالشم، والحرارة والبرودة المدركتان باللمس كل ذلك من العلم الذي يرقى
رتبة الضروريات من حيث إنه أساس للمعرفة النظرية[223].

اني: مع أنه يثبت المعرفة النظرية الاستدلالية وأهميتها في إثبات ما يهدف إليه من وجوب معرفة حدوث
م ووجود الصانع فهو لا يثبتها مولدة للعلم، فلا معنى عنده لاقتضاء النظر العلم، إنه قد ينقضي النظر
ـقبه آفة تضاد العلم فلا يتم العلم[224]، وقد رفض الجويني توليد النظر العلم لأفكار مسبقة أملت موقفه
رض للمعتزلة وهي:

– رفضه لنظرية التولد لدى المعتزلة، إذ تستند هذه إلى فكرة الضرورة في العلية وهو ما يرفضه الأشاعرة
، الجويني، إنما يثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر ولا يعني ذلك
، ما اقتضاء النظر العلم، وإنما هو اطّراد العادة، فبالنظر يحصل العلم ولكنه لا يولد العلم إيجاباً أو
رة.

– رفضه لزوم كل علم يقيني عن النظر، وذلك ليجعل للسمعيات من اليقين ما ليس للعقليات، فللأدلة
ـعية دلالتها على العلم اليقيني[225](*).

ن ناحية أخرى لينكرعلى المعتزلة فكرة الوجوب العقلي على المكلفين قبل نزول الشرائع، إذ لا يدرك
ب واجب في حكم التكليف عقلاً، وإنما الشرائع هي مدارك التكليف، فلا يتوصل بقضية العقل قبل نزول
يعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب[226].

ا تمهيد ضروري لما يريد أن يقدمه الجويني من آراء يبرز فيه قضايا ثلاثا أساسية: وجوب النظر المؤدي
ـعلم بالله – النظر العقلي لا يؤدي ضرورة ولا يقيناً إلى العلم – السمعيات أكثر يقيناً من العقليات[227](*).

ـهيد آخر يتصل ببعض المصطلحات يقدم به آراءه ويستبعد به نظريات المعتزلة، فالشيء عنده هو
جود وليس المعلوم، والموجودات إما قديمة أو حادثة ولا وسط بين الاثنين.

ـحوادث منها ما لا يفتقر إلى محل وهو الجوهر، ومع أنه متحيز إلا أنه عنده لا يفتقر إلى مكان، وأما ما
ر إلى المحل فهو العرض، ثم يشير إلى الجزء وأن التجزئة متناهية، ويكرر أقوال العلاف ومن تبعه من
ـين بالجزء معتزلة كانوا أم أشاعرة وينفي آراء النظام في الطفرة والخلق المستمر والمداخلة.

ـعرض عنده إنما يقوم بالجوهر، ولا يقوم العرض بالعرض كما لا يقوم العرض بنفسه، وذلك ليثبت
ـحالة تعري الجواهر عن الأعراض[228]، ولما كانت الأخيرة حادثة والجواهر حادثة فإن الموجودات كلها –
الله – محدثات.

ياً – في الإلهيات:

إثبات حدوث العالم: وذلك يقتضي الرد على القائلين بقدمه[229](**) والذين يثبتون حوادث لا أول لها، ي يتحقق من غير أولية لا يتصور أن يقع قبله شيء، إذ ما لا أول له لا يسبق، يرد الجويني: كيف تتحقق ث وتنقضي – وهذا يعني أنها حادثة – ويكون الحكم بأنها انقضت أزلاً؟ إنه من التناقض القول إنها ت وإن انقضاءها قد تحقق أزلاً من غير أول[230].

هم يقيسون الأزلية على الأبدية أو الماضي على المستقبل، مع أن حقيقة الحادث هو ما له أول – لا ما خر، فهناك فرق بين العرضين، إنك إذا قلت لشخص: لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهما لا إلى أول، هذا يعني استحالة إعطاء الدرهم بموجب شرطك بينما لو قلت له لا أعطيك درهماً إلا أعطيك بعده آخر ، غير ممتنع[231].

ذا يفرق الجويني بين الأزلية والأبدية فيثبت للأخيرة المحدثات دون الأولى، وقد رد بذلك على القائلين العالم دون حاجة إلى الالتزام بما التزم به العلاف من فناء حركات أهل الخالدين إذ ما ثمة أول له من ادث لا بدّ أن يكون له آخر لديه.

م الجويني دليلاً آخر على حدوث العالم يستند إلى المشاهدة الحسيّة وهي عنده مصدر يقيني للمعرفة، ح من مشاهدة ما في العالم المحسوس من تغير الأجسام وتشكلها، وهذه يعني أنها تتصف بالجواز أو ان لا الوجوب أو الضرورة، فإذا كان الجسم ساكناً فإنه من الجائز عقلاً تصوره متحركاً، وإذا كان مرتفعاً الممكن تقريره منخفضاً، وكل ما لا يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه م.

فلاسفة الذين يعارضهم الجويني لم يكتفوا بالقول بقدم العالم وإنما تصوروا صدوره عن الله فيضاً، مما عن الله الإرادة بينما صلة الله بالعالم لا صلة طبع كصدور الأشعة عن الشمس وإنما صلة إرادة، وإلا لما اع سبحانه أن يؤثر في العالم بالإيجاد في وقت أو في حيز دون آخر، فاختيار الله خلق العالم في زمان دون ، وفي مكان دون مكان إنما يدل على أن صانع العالم مريد مختار لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره سفة.

ذا فترت خصومة الأشاعرة للمعتزلة لدى الجويني، بل ستجده يتبعهم في بعض آرائهم، لقد أدرك أن طائفة أشد خطراً على الدين هم الفلاسفة فاتجه بمسار المذهب الأشعري إلى معارضتهم تلك رضة التي تبلغ ذروتها لدى تلميذه أبي حامد الغزالي.

) إثبات وجود الصانع:

ثبت وجود المحدثات في وقت معين فإن ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها وإلا لأمكن أن تكون قديمة ب الوجود أو أن تظل قبل وجودها في حال العدم فلا تخرج إلى الوجود، فجواز وجود الحادث لا يمكن كون لذاته وإنما لمعنى زائد عليه غير قائم به، فالحادث إذن مفتقر إلى المحدث[232].

ا دليل يقترب من دليل الفلاسفة في استناد الممكن إلى الواجب، يضيفه الجويني إلى أدلة الأشاعرة يدية المستندة إلى استحالة وجود معلول لا عن علة.

ا كان الجويني قد أفاد من الجو الفلسفي بعد ظهور كبار الفلاسفة، كالفارابي وابن سينا، فإنه قد ثارت لة أخرى لم تواجه قدامى المتكلمين: فلقد ذهبت الباطنية – الشيعة الإسماعيلية – إلى أن الله لا يوصف موجود لما في إثبات الوجود لله في زعمهم من وصف له بصفات المخلوقين المحدثين، وإنما لا يوصف ي بأنه موجود كما لا يوصف بأنه لا موجود.

، عليهم الجويني بأن نفي النفي إثبات أي إن وصفهم لله بأنه لا (لا موجود) إنما يعني أنه موجود إذ لا ط بين الإثبات والنفي، وإذا لم تعبروا عن صفات الإله بصيغة إثبات فقد عبرتم بصيغة تفيد الإثبات إذ ة بالمعنى لا بالصيغة، وما نفي عنه العدم فهو موجود.

تراك الله مع سائر الموجودين في صفة الوجود لا يوجب التماثل بينه وبينهم في سائر الصفات، وإنما ں الرب بصفات الألوهية ونعوت الربوبية مع اتصافه بالوجود.

' يفسر قولهم بدرء التشبيه لأن ما يتوقى به من تشبيه إنما يكون بما تنفرد به المحدثات من صفات، اذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه[233].

) صفات الله:

انع العالم أزلي الوجود قديم الذات لا مفتتح لوجوده ولا مبتدأ لأزليته، واحد[234](*) لا شريك له ولا مثيل، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع المقدرات، ذلك أن الأحكام المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب م لا تصدر إلا عن عالم بها، مريد سميع بصير[235](**)متكلم. وهو عالم بعلم قديم قادر بقدرة قديمة حي ة قديمة وكذلك الحال في سائر صفات الذات أو صفات النفس على حد تعبيره، ودليل أنه عالم بعلم، ں علمه نفسه كما تقول المعتزلة، إنه قال: "أنزله بعلمه" فثبت أن له علماً، كما قال: [الذاريات: 58].

تدح عز وجل نفسه بأنه ذو قوة، كذلك هو ذو علم وسائر صفات النفس (الذات)[236].

ـ كرر الجويني نفس عبارات أسلافه من الأشاعرة بل ونفس أدلتهم، غير أنه اقترب من المعتزلة بصدد ات الخبرية، فقد تعالى سبحانه وتقدس عن كل مختص بجهة متعين، وإذا سئلنا عن قوله تعالى: [طه: لنا المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو، ومنه قول العرب: استوى فلان على المملكة أي استعلى ا[237].

ىنما اختص الأشعري المعتزلة بنقده فإن الجويني قد هاجم المشبهة ووصفهم بالجهل، وقد قصد بذلك مية وغلاة المجسمة من أمثال مقاتل ابن سليمان (ت 150هـ) وداود الخوارزمي (ت 139هـ) وهشام بن م، وأضاف إليهم القائلين بالحلول الذين يعتقدون أن الأرواح وهي من ذات القديم تحل في الأشخاص ثم ع إلى الذات عند انقضاء أجلها وهو مذهب يجر إلى قول النصارى في اتحاد اللاهوت بالناسوت.

ر الجويني بمخالفته أسلافه من الأشاعرة حين يؤول الصفات الخبرية إذ يقول: ذهب بعض أئمتنا إلى أن ن والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، وإذن يصح ا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر حمل على الوجود[238]. كذلك ينكر إثبات الجنب ي قوله تعالى: [الزمر: 56]، وإنما هي كقول القائل: فلان لائذ إلى جنبه أي عائذ بجنابه، كذلك أوّل النور وله تعالى: [النور: 35] ليدل النور على الهداية، ولا يجد في حمل هذه الآيات على ظاهرها.. وكذلك ما المجيء والنزول.. إلا متابعة لقول الحشوية.

- أسماء الله:

ق الجويني بين الاسم والتسمية، وهي تفرقة نجدها من قبل لدى الباقلاني في التمهيد، فالتسمية هي اللفظ ، على الاسم، والاسم هو مدلول التسمية، فإذا قال قائل: (زيد) كان قوله تسمية وكان المفهوم منه اسماً.

كن المعتزلة تسوي بين الاسم والتسمية وذلك بعد أن سوت بين الصفة والموصوف: بين العلم والعالم، القدرة والقادر، وقد استند المعتزلة إلى آيات: [يوسف: 40] ومعلوم أنهم ما عبدوا الأسماء وإنما ميات أي الأصنام، ولكن الجويني يفرق في أسماء الله الحسنى بين أنواع ثلاثة:

- أسماء تقول إنها هي هو، وهي كل ما دلت التسمية على وجوده كالموجود والقيوم.
- أسماء تقول إنها غيرة وهي كل ما دلت التسمية به على فعل، إلى صفات الفعل كالخالق والرازق والمعز ـل.
- أسماء لا يقال إنها هو ولا إنها غيره وهي صفات الذات أو ما دلت التسمية به على صفة قديمة: كالعالم در والحي والسميع والبصير والمريد[239].

) جواز رؤية الله:

ري تعالى مرئي ويجوز أن يراه الراؤون بالأبصار، ودليل جواز رؤيته عقلاً يستند إلى قضيتين:

–كل موجود يجوز أن يرى، إذ الرؤية متعلقة بوجود الموجود، ولما كان الله موجوداً كانت رؤية أهل ة له جائزة[240].

محسوس عنده لا يرى لكونه محسوساً ولا لكونه جوهرياً وإنما لكونه موجوداً.

– الاستناد إلى مبدأ خرق العادة: رداً على المعتزلة الذين يرون اقتضاء الرؤية الجسمية والوسط الشفاف لرائي والمرئي والشعاع بينهما فضلاً عن ارتفاع الموانع كالبعد والحجب الكثيفة وقصور حاسة الأبصار، ، الجويني إلى أن ذلك كله ليس إلا اطراداً للعادة واستقرارها وليس مما توجبه العقول، فالله قادر على أن ل الرؤية ممكنة كما مكن رسله من رؤية ملائكته لبدء انخراق العوائد ووضوح المعجزات المجانبة ات[241].

شير الجويني إلى نفس الأدلة للنقلية التي استند إليها أبو الحسن الأشعري، كما يؤول الآيات التي تنفي ة نفس تأويل الأشعري.

ع ذلك فهو يشير إلى أن بعض الأشاعرة قد أقروا الرؤية دون الإدراك إذ يقول: فمن أصحابنا من قال:
تعالى يرى ولا يدرك، فإن الإدراك ينبئ عن الإحاطة ودرك الغاية والرب تعالى مقدس عن الغاية[242]، وهو
ـير إلى موافقته أو معارضته لهذا الرأي، وهو رأي وسط بين موقفي الأشاعرة والمعتزلة.

) كلام الله:

ري متكلم بكلام أزلي قديم، والدليل على قدمه أنه لو كان حادثاً لم يخل من أمور ثلاثة:
أن يقوم بذات الباري تعالى.
يقوم بجسم من الأجسام.
يقوم لا بمحل.
د بطل قيامه بذاته إذ يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى، فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث.
طل قيام كلامه بجسم إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم[243](*).
طل قيام الكلام لا بمحل، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها[244].
. يخالف الجويني المعتزلة، فإنه من ناحية أخرى يخالف الحشوية الذين ذهبوا إلى أن الحروف والأصوات
ة[245]، ومن ثم فهو يؤكد التفرقة بين الكلام النفسي القديم وبين الكلام اللفظي الحادث، بين المتلو وهو
الله القديم وبين التلاوة وهي أصوات المقرئين وترتيلهم، بين المسطور في المصاحف، وهو كلام الله، فما
، من الكتابة فهو قديم، أما الكتابة فهي حادثة.
كلام النفسي هو المقصود حقيقة من الكلام، إذ تعريف الكلام أنه القول القائم بالنفس الذي تدل عليه
ات وما يصطلح عليه من الإشارات[246].
ئذا يؤكد الجويني موقف الأشاعرة في توازن بين المعتزلة والحشوية.

) قدرة الله وخلق الأفعال:

ـوادث كلها تقع مرادة لله تعالى: نفعها وضرها، خيرها وشرها، والرب خالق لجميع الحوادث. مريد لما
، قاصد إلى إبداع ما اخترع[247]. إنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكل حادث فالله
، محدثه والدليل على أنه منفرد بالإيجاد والاختراع أن الأفعال تدل على علم فاعلها ولكن الأفعال الصادرة
لعباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها[248].
كن ذلك لا يدل على أن العبد مجبر على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها، والدليل على إثبات قدرة
. أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصداً، ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله وإن لم
قدرته مؤثرة في إيقاع المقدر.
د احتجت المعتزلة بأنه يستحيل أن يكون مقدوراً بين قادرين، إما أن يكون الفعل مقدوراً لله أو للعبد فإن
مقدوراً لله لم تؤثر قدرة العبد إلى جانب قدرة الله ومن ثم فلا يصح أن تنسب إلى العبد.

. الجويني على ذلك بأن الفعل مقدور لله بالقدرة القديمة، وهو مقدور للعبد بالقدرة الحادثة التي أقدره
عليها، وإذا أقدر الله العبد فإنه يستحيل أن يخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد، فإذا ثبت وجوب كون
ور العبد مقدوراً لله تعالى فكل ما هو مقدور له فإنه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد
اع ما هو مقدور للرب تعالى[249].

يفند الجويني حجج المعتزلة التي تتركز في قضيتين:

– إذا اجتمعت قدرتان على فعل واحد: قدرة الله وقدرة العبد، فإن القدرة الأقوى هي النافذة ولا قيمة
ة العبد ومن ثم أصبح العبد مجبراً، تماماً – والقياس مع الفارق – إذا اجتمع ضوء الشمس مع ضوء
ة في مكان، فالمكان مضاء بضياء الشمس ولا قيمة لضوء الشمعة ولا ينسب إليها شيء من النور الذي
ير به المكان.

– إن المعتزلة تنفي أن تنسب كثير من الأفعال البشرية المحضة التي يتنزه الله عنها – كالطعام والشراب أو
ذ الصاحبة والولد – إلى الله، فلا يصح أن يوصف الله بالقدرة على ما أقدر عباده عليه، ولكن الجويني
، الأشاعرة قد تجاهلوا الرد على ذلك، وشوشوا على حقيقة قول المعتزلة حين عجزوا عن الرد، فاتهموهم
بتعجيز الله – سبحانه – وتارة أخرى بأن العبد يقدر بما لا يقدر عليه الرب.

ردد الجويني نفس قول الأشعري بأن قدرة العبد الحادثة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فقدرة الإنسان
دثة غير باقية، إذ هي تحدث مع المقدور وتزول بزواله، لا تتقدم عليه ولا تتأخر في البقاء عنه، إذ
ستطاعة تقارن الفعل[250].

لك ينكر الجويني على المعتزلة القول بالتولد، إذ إن ما يقع مبايناً لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدوراً
ل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد، فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير
ور للعبد، ويسوق الدليل الذي شنع به ابن الراوندي على المعتزلة: من رمى سهماً ثم مات قبل أن يصل
م إلى الرمية، حتى إذا وصل إلى الرمية أحدث بها جرحاً مات بتأثيره بعد سنين كيف ينسب القتل إلى
ت بعد زهوق روحه بأعوام[251]. إن معنى ذلك أن الأموات يقتلون الأحياء.

ثاً – في النبوات:

اول موضوع النبوات خمس مسائل[252](*) وهي:

– إثبات جواز بعث الرسل.

– المعجزات وشرائعها.

– وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول.

– الرد على منكري نبوة سيدنا محمد من أهل الملل الأخرى.

– أحكام الأنبياء وما يجب لهم وما يجوز عليهم.

ر موضوع "النبوة" لدى المتكلمين عادة للرد على منكري النبوة من البراهمة على وجه الخصوص، وهم
ـدون في أفكارهم على قضايا ثلاث يدحضها الجويني.

– إذا كان الرسول يأتي بما يوافق العقل فقد استُغني بالعقل عن الرسول.

ـد الجويني على ذلك بأن الرسول إذا أتى بما يطابق العقول، فإن بعث الرسل توكيد لما يتوصل إليه
ـل، وأدلة مختلفة خير من دليل واحد، فضلاً عن أن العقل يأتي بالكليات أما التخصيص وتعيين الجزئيات
الرسول كالطبيب الذي ينص على دواء معين لشفاء مريض.

– ولكن الشرع يأتي غالباً بتعاليم مستقبحة عقلاً، فكيف يبعث الإله الحكيم برسول يقبح القبائح كذبح
ـئم وتسخيرها.

ـد الجويني على ذلك بأن الله يؤلم البهائم والأطفال ولم يقترفوا ذنباً، فإن قال البراهمة لحكمة قصدها الله
يرد عليهم بأن الأمر بالذبح والتسخير للبهائم لحكمة قصدها الله.

– كذلك يأمر الشرع بفرائض تردها العقول كالانحناء في الركوع والانكباب في السجود، والهرولة والتردد
جبلين ورمي الحجارة من غير مرمى إليه في مناسك الحج، وهي أمور لا يدرك العقل لها حكمة.

ـد الجويني بأنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وإذا كان إفقار العبد وتعريه وأحوال المجانين فعلاً
ـلا اعتراض على حكمه كذلك لا يبعد أن تقع أوامر الرب مما لا تدرك العقول حكمتها[253]، إنه ليس كل ما
كون معقولاً أو مقبولاً في العقل حتى تحكموا العقل في مسألة بعث الأنبياء وما ورد في الشرائع من أمور
منافية للعقول.

ـيب:

ـن اهتمام الأشاعرة قبل الجويني موجهاً ضد المعتزلة، ولكن الجويني قد أدرك أن هناك طائفة أشد خطراً
العقيدة منهم وهم الفلاسفة، ولقد انتقدهم ولكنه كان قليل البضاعة من الفلسفة فلم يتمكن من النيل
ـ، على أية حال لقد حدد مسار المذهب الأشعري في معارضة الفلاسفة وستبلغ هذه المعارضة ذروتها
تلميذه الغزالي.

ـدم تحامل الجويني على المعتزلة – إلى حد ما مع احتفاظه بالخط الأشعري – قد جعله أكثر تقبلاً لبعض
ـم كصفات الله الخبرية ونظرية الأحوال، ومن ناحية أخرى لقد كان أعنف من أسلافه في معارضة
ـوية والمشبهة.

ـا كان الجويني قد حدد مسار المذهب الأشعري معارضة للفلاسفة فإنه من ناحية أخرى قد حدد مساره
ـاً للتصوف، حقيقة لقد بدأ الاتصال المتبادل بين الصوفية والأشاعرة قبله، ولكن يبدو أن الفترة التي
ـها إماماً للحرمين حيث عكف على العبادة ومجاهدة النفس وصفاء السر والبعد عن الدنيا وملذاتها فضلاً
ـن رفيقه في رحلته هذه كان أبا القاسم القشيري[254] - صاحب الرسالة في التصوف – ورفقة الطريق
ـنام مظهر لائتلاف الفكر والوجدان، كان لهذه الفترة والصحبة أثر في نفسه.

يستبعد أن يكون مما نسب إليه من عزوف عن الخوض في الجدل والكلام في أواخر أيامه حين سأل الله
كإيمان العوام، أن يكون ذلك بتأثير التصوف، إنه إذا كان علم الكلام يهدي إلى وجود منزه عن صفات
فإنه لا يهدي إلى معرفة حقيقة الذات الإلهية[255]، ومعلوم أن هذا هو رأي الصوفية في كل من الكلام
وف.

أية حال لقد حدد الجويني مسار الأشعرية معارضة للفلاسفة بما قدمه من أدلة على حدوث العالم.
حسم هذا الموقف من الفلاسفة على يدي تلميذه الغزالي تماماً كما استكمل التقاء الأشعرية بالتصوف
يدي ذلك التلميذ العظيم.

صل الثاني

مرحلة اكتمال العقيدة

– أبو حامد الغزالي[256](*)(ت 505هـ/ 1113م)

صح أن نتخير من كل حضارة علماً واحداً مبرزاً فيها ممثلاً لها كان أرسطو بين اليونان وديكارت أو كانط من لأوروبيين المحدثين، فلا أظن أن هناك مفكراً يشغل نفس المكانة في الحضارة الإسلامية وربما على نحو أكثر لاً وأعمق تأثيراً من الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، إن أحداً من مفكري الإسلام لم يدع من الأثر في اة الروحية للمسلمين ما تركه حجة الإسلام، لقد كانت ثقافته خصبة متنوعة عميقة شاملة، كان فقهياً ولياً ومتصوفاً وأخلاقياً ومتكلماً وفيلسوفاً، كتبه في الفقه من أمهات مؤلفات الفقه الشافعي، وكتابه ستصفى في الأصول" حجة في علم أصول الفقه، وهو الذي أرسى قواعد التصوف السنّي الذي لا يجنح إلى طات البسطامي ولا إلى نظريات الحلاج، والذي التزمت به معظم الطرق الصوفية، وهو قد أزال الجفوة بين هاء والصوفية إذ زاوج بين الفقه والتصوف وقدمهما كوجهين لحقيقة واحدة، ثم هو قدم للمسلمين علماً لاق وثيق الصلة بدوره بالتصوف، ثم هو قد حدد مصير علم الكلام حين أبعده عن العوام وأبعد العوام عنه باً بالاقتصاد في الاعتقاد وبإلجام العوام عن علم الكلام، وحين غلب روح الإيمان على منطق الجدل، وحين ب على جمهور المسلمين الاعتراف بالعجز والإمساك والسكوت والتصديق وللتقديس والتسليم لأهل رفة، ولا يعني ذلك تحريم هذا العلم وإنما هو فرض كفاية لا يلزم كافة المسلمين وإنما يقوم به بعضهم ع عن العقيدة ولبيان تلبيسات وأغاليط الزنادقة والمخالفين[257].

صير الفلسفة بدورها قد تحدد على يديه، فقد أبطل دعوى الفلاسفة التوفيق بين الدين والفلسفة، وعرى سفة تماماً عما تدثرت به من دعوى طلب الحقيقة عن طريق العقل كما يطلب الدين الحقيقة عن طريق ي، وأظهر فلسفة اليونان كما تبناها فلاسفة الإسلام كفكر غريب دخيل معارض لعقيدة الإسلام، والباحثون ر الغزالي في ذلك على رأيين:

ول: إنه قضى على الفلسفة في المشرق الإسلامي قضاء تاماً، فلم يعرف من بعده فيلسوف على نحو الفارابي سينا من قبله.

اني: إنه حول مسار الفلسفة مغلباً الطابع الأفلاطوني على الطابع المشائي – والأول أكثر قرباً من روح الإسلام لثاني – وذلك في ما عرف بالحكمة المشرقية، ومن ثم انتهجت الفلسفة من بعده نهجاً أفلاطونياً أفلوطينياً الفلسفة الإشراقية.

سواء أكان هذا الرأي أم ذاك فما نريد أن نثبته الآن أن الغزالي قد طبع كثيراً من مظاهر الفكر الإسلامي عه: في التصوف والأخلاق وعلم الكلام والفلسفة، فالغزالي منحنى خطير في مسار هذه الجوانب جميعاً، أصبح قوله بمثابة الكلمة الفاصلة في هذه المجالات كلها.

لد استطاع الغزالي أن يصل إلى كل هذا التأثير الخطير في الفكر الإسلامي بعد أن تمثل تماماً تراث السابقين ثم أضفى من عبقريته ونفخ من روحه ما جعلهم يتوارون إلى جانبه، وينطبق ذلك على وجه الخصوص إذا

المذهب الأشعري، فعامة الخلف من أهل السنّة وربما مثقفوهم معتنقون مذهب الأشعرية ولا يذكرون
لا يعرفون أبا الحسن الأشعري، ولكنهم يعرفون الغزالي وكتابه "إحياء علوم الدين"..
غزالي بالنسبة لفكر الخلف من أهل السنّة كأرسطو بالنسبة للفلسفة، أصبحوا من بعده تابعين له دائرين في
كشراح أرسطو على مدى القرون، ولا يعني ذلك أن أحداً من مفكري الإسلام لم ينقد الغزالي، وإنما نهض
عثراته الحنابلة والظاهرية وأهل السلف، كلهم انتقد إقحامه التصوف على العقيدة وتسامحه بإزاء بعض
الفلسفة كالمنطق حتى وصفه أبو بكر ابن العربي: إنه تبحر في علوم الفلسفة وغاص فيها ولم يستطع أن
ج منها[258](*)، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الفكر الإسلامي لم يعرف ولم يعترف بوحدانية
ط فكري لفرد – إذ الوحدانية لله وحده – وأن الغزالي إن طبع الفكر فإلى المدى الذي تمثل ومثل فيه
ة الإسلام، وإن عارضه مفكرون فإلى المدى الذي حاد فيه في رأيهم عن التعبير عن الإسلام، أما وقد تمثل
الإسلام فذلك ما ألمحنا إليه – في الهامش: عصر تدهور سياسي وصراع فكري انعكس على نفسه – بعد أن
عب المذاهب والفرق جميعاً – فأورثه ذلك أزمة روحية اقتضت خلوة واعتكافاً أعقبها عودة[259](**) بعد
بصيرة وصفاء سريرة لا ليحل مشكلة شخصية تتعلق بطلب الحقيقة وإنما ليقدم حلاً لمشكلة المسلمين في
العصر وربما في العصور التالية.

ء الباحثين فيه:

الغزالي عناية كبيرة من الدارسين وبخاصة المحدثين مستشرقين وإسلاميين، فإلى جانب الأقدمين من أمثال
كي والطرطوشي وأبو بكر بن العربي وابن الصلاح وابن خلدون نجد من أمثلة المحدثين مستشرقين من أمثال
بلاسيوس ولويس ماسينيون وماكدونالد وكالفيري – وقد ترجم كتاب الأحياء – كارا دي فوفينسيك ودي
منتجمري وات.

ن الإسلاميين سليمان دنيا وزكي مبارك وأبو العلا عفيفي ومحمد يوسف موسى وعبد الرحمن بدوي وفريد
ي وطه عبد الباقي سرور وفؤاد عبد الباقي وعبد الكريم العثمان ومحمد شريف وعبد القادر محمود، هذا
عشرات المقالات في المجلات لمؤلفين كثيرين فضلاً عما قيل أو كتب عنه في المهرجان الخاص بالذكرى
ية التاسعة لميلاده (شوال 1380 – مارس 1960).

ع كثرة ما قيل أو كتب عن الغزالي فمن الملاحظ اختلاف الآراء فيه اختلافاً كبيراً ولا يرجع هذا الاختلاف إلى
غزالي فقيه ومتكلم وصوفي وفيلسوف وأصولي، أو لاختلاف النظرة إليه والحكم عليه، وإنما يرجع اختلافهم
وبة استخلاص حقيقة مقصده وما كان يدين به مختلف المذاهب والآراء التي عرض لها، بل لقد بلغ تفاوت
في الحكم على شكه بين مقرين بشكه ومنكرين له، والمقرون بشكه مختلفون في موضوع شكه، العقيدة أم
رفة، المضمون أم المنهج، العقائد الموروثة أم الحواس والعقل، والمنكرون لشكه مختلفون في بواعث
ه الشك وهجرته التدريس ببغداد، بل ويختلفون في إرادية هذا الشك أو لا إراديته ومن ثم فهو مرض نفسي
وا على تشخيصه.

مكن تصنيف هذا الاختلاف إلى اتجاهين رئيسيين:

– الاتجاه الإسلامي السنّي: والباحثون من الكتاب الإسلاميين الذين وجدوا في الغزالي حجة الإسلام المدافع
ىذهب أهل السنّة ضد المذاهب المبتدعة والمنافح عن التصوف المعتدل ضد الشطحات والأفكار الغالية،
ثم فكل ما نسب إلى الغزالي من كتب[260] (*) تشير إلى اعتناقه نظريات فلسفية أو تصورات إشراقية فهي
ضة.

– الاتجاه الفلسفي: والباحثون هم بعض المتخصصين في الدراسات الفلسفية، مشايعون لفلسفة الإسلام،
بوا بفكر الغزالي ولكن لم ترقهم حملته على الفلسفة، واعتبروا الغزالي فيلسوفاً – ولا حرج في ذلك وفقاً
ية أرسطو: لكي تهاجم الفلسفة لا بدّ أن تكون فيلسوفاً – وأدرجوه ضمن الحكماء الإشراقيين واصلين بينه
ابن سينا من جهة والسهروردي من جهة أخرى، إنه لم يقضِ على الفلسفة وإنما رجح الجانب الإشراقي
طوني الأفلوطيني على الجانب المشائي الأرسطي، كتبه التي تدل على حقيقة آرائه ومراميه ومعتقداته هي
لم يؤلفها لجمهور المسلمين، من أمثال مشكاة الأنوار – المضمون الصغير والكبير – معارج القدس –
الة اللدنية، أما غيرها من كتب كالإحياء والأربعين في أصول الدين وتهافت الفلاسفة فهي كتب تعليمية ألفها
لي إرضاء لجمهور المسلمين: فقهائهم وعلمائهم ومتكلميهم، بذلك ترجح لديهم الغزالي الفيلسوف على
لي حجة الإسلام، ولكن كيف السبيل إلى حل مشكلة الازدواج ورفع التناقض في الفكر أو التهافت في الرأي؟
كان عليه كما يرى هؤلاء الباحثون – أن يرضي العامة – والمقصود بهم الفقهاء والصوفية والمتكلمون ولكنه
رارة نفسه كان يؤمن بالعلم المكنون المضنون به على غير أهله، ومع أن الغزالي كان يرى حقيقة أن من
م ومنها علم الكلام – ما يجب إبعاد العامة عنه، فإنه من الخطير أن ينسب إليه التعالي على العقيدة باسم
سفة، فذلك اتجاه قد هاجمه الغزالي صراحة في المنقذ من الضلال: المتفلسفون يتعالون ويستكبرون قائلين
أديان قد وجدت للعوام وأنهم من الحكماء وقد استغنوا عن التقليد.

ت بصدد أن أكون حكماً بين هذين الاتجاهين، ولا أجد في هذه الدراسات المتنوعة المتعارضة في أحكامها
صعوبة أثرت الدراسات عنه، ومع ذلك لا أظن أن تكون حقيقة مقصد الغزالي أن يدرج مع ابن سينا وابن
وأن يترجح هذا الاتجاه على كونه حجة الإسلام، وبصرف النظر عما في هذا الحكم من اتهام له بالنفاق فما
علماء الدين والمتكلمين كانوا – لو كان هذا حقيقة معتقده، عن هذا بغافلين.

حق للباحثين جميعاً أن يختلفوا فيه، فمنحنى فكره معقد غاية التعقيد، يستطيع الباحث أن يستنبط منه كل
،، يمكن أن يستنبط الباحث مثلاً أنه مجد العقل إذ أوصى بضرورة الجمع بين نور الشرع ونور العقل ولا
الأول عن الثاني وإلا كان كمن يغمض عينيه مع وجود الضياء، ذلك قول له يعارض به الظاهرية والحنابلة
جهة والإسماعيلية من جهة أخرى، حتى إذا واجه الفلاسفة أمكن لباحث آخر أن يستنبط شك الغزالي في
للعقل على الوصول إلى المعرفة اليقينية ليخلص من هذا إلى منهج الذوق والمعرفة اللدنية لدى الصوفية،
ك يمكن أن يقال إن الغزالي قد هاجم التقليد ويمكن أن يقال إنه قد طالب بالجام العوام عن علم الكلام،
ن أن يقال عنه أنه فيلسوف ويمكن أن يوصف بأنه قضى على الفلسفة، ويرجع ذلك كله إلى مرونة فكره فهو
م الفلسفة ولكنه لا يتبنى الموقف المعارض كموقف ابن الصلاح إذ أصدر حكمه بتحريم المنطق، على

س فإنه يحكم بضرورته، وهو إذ ينقد شطحات الصوفية فإنه لا يتبنى موقف الحنابلة، وإذ ينفر من المعتزلة
لا يعرض عن تنزيههم لله، لقد عمل كما وصف نفسه على أن ينتزع الحق من أقاويل أهل الضلال، فإن
ن الذهب الرغام، ولقد أغنى الغزالي الباحثين عن الكد في الكشف عن منحنى تفكيره حتى أشار إلى آفتي الرد
ول، ويعني بالأول رد كل ما في كتب الخصوم لمعارضة بعض ما فيها للدين، إذ يلزم عن ذلك أن يصبح
م الحق في كتب الخصوم، ويعني بالثانية: قبول كل ما يقول به صاحب المذهب لاشتمال آرائه على آيات
ـاديث أو أقوال الحكماء، وما يلزم عن ذلك من الانخداع بالمذهب، لم يكن الغزالي حزبياً مذهبياً ومن ثم
ر أن يدرج في مذهب دون آخر، لقد تجاوز نطاق مذهبية كل مذهب وحزبية كل حزب وتعصب كل فرقة،
ا ذلك ما قربه لكل مذهب وما أبعده عن كل مذهب، إنه بذلك قد تمثل جوانب الفكر الإسلامي جميعاً
بح بذلك حجة الإسلام، إنه مع أشعريته من حيث إنه إن لزم التصنيف لا يمكن إدراجه ضمن مذهب كلامي
فإنه قد تجاوز نطاق فكر الأشاعرة، ومن ثم فقد دان معظم أهل السنّة له وتابعوه دون أن يدركوا أنهم
، قد أصبحوا أشاعرة.

ه مقدمة لا بدّ منها لدراسته لأن قضية الحكم على فكر الغزالي تلح بادئ ذي بدء بالنسبة لكل دارس له، لقد
من أعظم شخصيات الإسلام سواء وافقناه أم عارضناه، تابعناه أم خاصمناه، فلا أظن مفكراً منذ القرن
مس قد ترك من الأثر ما تركه الغزالي في فكر أهل السنّة من المسلمين.

ته الروحية:

تهل الغزالي كتابه "المنقذ من الضلال" الذي سجل فيه تلك الأزمة موضحاً الغاية من تأليفه فإذا بها:

- بيان أسرار العلوم وأغوار المذاهب وكيف استخلص الحق مع اضطراب الفرق وتباين المسالك والطرق.
- موقفه من علم الكلام والباطنية ثم الفلاسفة وسبب ارتضائه التصوف.
- لماذا انصرف عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة.

شير الغزالي إلى اختلاف الخلق في الأديان واختلاف المسلمين في المذاهب وادعاء كل فريق أنه الناجي، وإلى
ه أن يظل على حضيض التقليد بل أراد الارتفاع إلى يفاع الاستبصار، فكان أن تهجم على كل مشكلة وتفحص
ـة كل فرقة ليستكشف أسرار مذهب كل طائفة، إذ كان التعطش إلى درك الحقائق دأبه وديدنه رافضاً
يد والعقائد الموروثة مع أن كل صبي ينشأ على دين والديه، متسائلاً عن حقيقة الفطرة الأصلية التي لم تتأثر
بد الوالدين والأستاذين ساعياً إلى طلب العلم بحقائق الأمور والعلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم
ـافاً لا يبقى معه ريب ولا يتطرق إليه غلط أو وهم.

سترجع الغزالي ما حصله من علوم فيجد نفسه عاطلاً عن أي علم متصف باليقين، بل إن ثقته
حسوسات والضروريات من جنس ثقته بالتقليديات ومن أين الثقة بالمحسوسات وحاسة البصر وهي أقوى
إس، ترى الظل ساكناً والتجربة تدل على أنه يتحرك، وترى الكوكب صغيراً ومعلوم أنه أكبر من الأرض، ولكن
كانت هناك ثقة بالضروريات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة واستحالة اجتماع النقيضين فإن من حق
سوسات أن تعترض: لقد كنت على ثقة بي حتى كذبني حاكم العقل فمن أين لك اليقين في العقليات وقد
، وراء العقل حاكم آخر يكذب أحكام العقل كما كذب العقل أحكام الحسّ، فتحير ولم يجد جواباً وزادت

، حين يجد نفسه في المنام يعتقد أموراً ويتخيل أحوالاً ويظن لها ثباتاً واستقراراً ثم يستيقظ فيجد ذلك كله
ا، فكيف لا يكون وراء عالم اليقظة عالم آخر نسبته إلى اليقظة إلى عالم الأحلام، وليس ذلك الافتراض غريباً
وفية يقولون إنهم يشاهدون في أحوالهم إذا غابوا عن أنفسهم ما يجعلهم يعدون هذا العالم وهماً
اعاً[261].

ا خطرت له هذه الخواطر لم يجد لأزمته علاجاً وقد تمكن منه الشك قرابة شهرين هو فيهما على مذهب
سطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ولكنه مع هذا الشك يجد في السعي طلباً لليقين.

ند اضطربت حياته وأحواله حتى عقل لسانه وعجز عن التدريس وألم به الهم فعزف عن الطعام وأعرض
الجاه والمال والأولاد والأصحاب. وجاءه اليقين من الله بإلهام ليس له مقدمات ولا بنظم دليل أو ترتيب
، وإنما هو نور قدسي خاطف يومض في القلب كالبرق فتنحل الأزمة وتنكشف المعارف.

ود الغزالي فيستعرض موقفه من الفرق وقد كان تحيره بينها من عوامل شكه فيحصر أصناف الطالبين
يقة بين المسلمين في أربع فرق:

– المتكلمون: أهل الرأي والنظر.

– الباطنية: أصحاب التعليم لأنهم يقصرون العلم على الاقتباس من الإمام المعصوم.

– الفلاسفة: الزاعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

– الصوفية: أهل المشاهدة والمكاشفة.

علم الكلام فقد صادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي. مقصوده حفظ عقيدة أهل السنّة
ستها من تشويش أهل البدعة غير أن ذلك قليل النفع في حق من لا يسلم بالضروريات أو الأولويات، وهؤلاء
ون بقضايا مأخوذة من الدين.

الفلاسفة فقد وجدهم أصنافاً وعلومهم أقساماً، فمنهم الدهريون الذين جحدوا الصانع، ثم الطبيعيون
ن اعترفوا بخالق حكيم ولكنهم أنكروا الآخرة والحساب، ومنهم الإلهيون وفي أقوالهم رواسب من البدع ومن
لهم ما يجب التكفير به ومنها ما يجب تبديعه وقسم لا يجب إنكاره اصلاً، وأما علومهم فستة أقسام
ية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية[262].

العلوم الرياضية فلا تتعلق بالأمور الدينية نفياً ولا إثباتاً بل هي أمور برهانية ولكن تولدت منها آفتان، إن
بحث فيها ويتعجب من دقة براهينها يحسن اعتقاده في كل ما يقول به الفلاسفة فإذا سمع لهم الدارس
ءً تتعارض مع الدين تابعهم بالتقليد قائلاً لو كان الدين حقاً لما خفي عليهم مع دقتهم في الرياضيات مع أن
هم في الرياضيات يقيني وفي الإلهيات ظني، والآفة الثانية تصدر من صديق للإسلام جاهل ينكر جميع علوم
ان معتقداً بذلك نصرة الدين، فإذا سمع ذلك ثم عرف دقة الرياضيات اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل
د للفلسفة حباً وللدين بغضاً.

المنطقيات فهي بدورها لا تتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً وحالها كحال الرياضيات.

الطبيعيات فتبحث في عالم السموات وكواكبها والأرض وما عليها، وذلك من جنس علم الطب فكما لا ينكر
ن علم الطب لا ينكر الطبيعيات إلا في مسائل معينة كقول الفلاسفة إن السماء حيوان يتحرك بالإرادة وأن
كب تدير العالم الأرضي.
الإلهيات فهي أكثر أغاليطهم وقد غلطهم الغزالي في عشرين مسألة وكفرهم في ثلاث منها وقد أشرنا إليها، أما
اسيات فإنها ترجع إلى الأحكام المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية.
الأخلاقيات فقد مزج فلاسفة الإسلام كلام الصوفية بأقوال الفلاسفة، فلزم عن هذا ما لزم عن الرياضة
طق من آفتين، إذ قد ينبذ بعض الضعفاء كل أقوالهم لأن غائلها مبطل مع أن الحق لا يعرف بالرجال بل
الحق تعرف أهله،... فالعاقل يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال فإن معدن الذهب الرغام،
ً عن أن الكلام إذا كان معقولاً في ذاته فلا ينبغي أن يهجر أو ينكر وإلا للزم أن نهجر كثيراً من الحق ولأصبح
في كتب الخصوم، على أنه ينبغي أن يزجر العوام عن مطالعة كتب الفلاسفة كما يجب أن يمنع عن العوم
يجيد السباحة.
ا كان العقل لا يستطيع الإحاطة بجميع الموضوعات أو يحل كل المشكلات خلافاً لدعاء الفلاسفة فكيف
ن الاهتداء؟ لقد شاع بين الناس قول طائفة أنه الأخذ من الإمام المعصوم وقد اتفق أن طلب منه الخليفة
تظهر بالله العباسي الرد على الباطنية – أو الشيعة الإسماعيلية – فكان أن اطلع على كتبهم وجمع مقالاتهم،
فع الغزالي عن الأصل الثالث من مصادر التشريع أي الاجتهاد لأفكار الشيعة له مستندين إلى الأخذ عن
م المعصوم، ويدلل الغزالي أن أصول القياس الإسلامي مأخوذة من القرآن الكريم وقد عرض ذلك في كتابه
طاس المستقيم، ويرجع أقوال الباطنية إلى فلاسفة اليونان لا سيما الفيثاغورية كما يعتبر رسائل إخوان
نا – وهي ذات طابع إسماعيلي – من ركيك الكلام وحشو الفلسفة، فلما خبر حقيقة الباطنية نفض يده منهم
بهمته على دراسة التصوف، وعلم أن طريقة القوم علم وعمل، فابتدأ بتحصيل علومهم من أمهات كتب
وف، ولكنه علم أن طريقتهم لا يتم الوصول فيها بالتعلم والسماع وإنما بالذوق والحال، فعلم يقيناً أنهم
أحوال لا أصحاب أقوال، ولما كان قد حصل له من دراسته للعلوم إيمان يقيني بالله والنبوة واليوم الآخر
تلمس الحقيقة بمنهج ذوقي وممارسة عملية تقوم على التقوى وكف النفس عن الهوى وقطع علاقة القلب
يا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، ولا يتم ذلك إلا بالإعراض عن الجاه والمال، ثم لاحظ
ل نفسه فإذا هو منغمس في مسائل دنيوية أحسنها التدريس ونيته فيها ليست خالصة لله وإنما طلب الجاه،
ن أن ذلك لن ينفعه وظل متردداً بين السعي لسعادة الآخرة وبين شهوات الدنيا، يناديه منادي الإيمان
يل... الرحيل فلم يبق من العمر إلا قليل وتناديه الدنيا، هذا مرض سريع الزوال وكيف تترك الجاه العريض
ل والأهل والأحباب، وقد ظل متردداً ستة أشهر من عام 488هـ حتى جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار،
ز عن التدريس وعجز الأطباء عن العلاج، فالتجأ إلى الله مستعيناً إياه أن يسهل عليه الإعراض عن الدنيا ثم
متخفياً إلى الشام وظل سنتين في العزلة والهدوء والرياضة والمجاهدة لتزكية النفس وتصفية القلب، وقد
ين خلوته وبين عودته بين الحين والحين إلى أسرته عشر سنين حتى أتاه اليقين بعد أن انكشفت له في خلوته

، قدسية، فأيقن أن الصوفية هم السالكون وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، غير أن
رفة اليقينية لا تتم بالوصف بل بالذوق ومن ثم فعليه أن يكثر من مجالسة أهل الذوق[263].
ذكر الغزالي مصادر المعرفة الثلاثة: الحواس والعقل والذوق وموضوعات كل منها، وكما يدرك الإنسان
ل أموراً زائدة عن المحسوسات كذلك يدرك بالذوق أموراً أخرى العقل بمعزل عنها.
كن الغزالي بعد أن وصل إلى اليقين لا يضع بذلك حلاً لأزمته الخاصة فحسب، إذ ليست هذه إلا انعكاساً
ة الفكر الإسلامي في عصره، فتساءل عن سبب ضعف الإيمان وفتور العقيدة لدى أغلب الناس، ويلقي تبعة
على الخائضين في الفلسفة وأدعياء التصوف والعلم والمنتسبين إلى دعوى التعليم إذ كثير منهم قدوة سيئة
لوكهم وسيرتهم.
ا وجد ضعف الخلق عن الإيمان بسبب جناية هؤلاء شعر أن الخلوة لا تفيد وعقد العزم على الاقتداء
ل وكلهم أهل دعوة والرسول يقول: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد شباب
" فعاد إلى نشر العلم بعد إحدى عشرة سنة من العزلة وألف كتابه الضخم: إحياء علوم الدين فضلاً عن
، أخرى[264].

ؤه:

زالي شخصية متعددة الجوانب كما أسلفنا ولكن دراستنا له يجب أن تكون مقصورة على الجانب الأشعري
فكيره، وفي رأيي أن ذلك يتمثل في معالم ثلاثة رئيسية بارزة:

ول: إن الغزالي حدد تحديداً حاسماً لا زال قائماً إلى اليوم "قواعد العقائد" لمذهب الخلف من أهل السنّة.

ني: إن الغزالي قد رد عن الفكر الإسلامي الغزو الهليني متمثلاً في فكر فلاسفة الإسلام[265](*).

الث: إن التصوف قد التحم على يدي الغزالي بهذه العقائد أصولاً وفروعاً الأمر الذي أحكم الصلة بين
عرية والتصوف.

ناول هذه الجوانب الثلاثة في شيء من التفصيل:

ول – تحديد قواعد العقائد لمذهب الخلف من أهل السنّة:

الجانب السلبي: (1)

د الغزالي وبالغزالي يكون الفكر الأشعري الممثل للعقيدة قد بلغ درجة الاكتمال والاستقرار، وقد سبقته بلا
محاولات ابتداء من أبي الحسن الأشعري ومروراً بالبغدادي، ولكن أفكار الأشعرية كانت لا تزال تموج بين
رها فكراً يخضع لمنطق العقل وبين اعتبارها إيماناً يخضع للغة القلب حتى إذا جاء الغزالي أسكت الجانب
، – جانب الفكر – وأسكن الجانب الثاني جانب الإيمان أفئدة جمهور المسلمين. حقيقةً، لم يكن الغزالي
ماً للعقل ويمكن أن تُلتمس نصوص كثيرة من أقواله يدين فيها خصوم العقل سواء من الحشوية أو الظاهرية
ن الشيعة الباطنية، لأن الغزالي المتكلم لا ينفصل عن الغزالي الأصولي الذي يعلم أن الاجتهاد مصدر من
در التشريع لدى أهل السنّة، ومن ثم فإن العقل للشرع – كالعين للشمس – نور على نور[266]، ومع ذلك فقد
الغزالي لعرضه لأصول العقيدة بإضعاف جانب الفكر الذي ارتآه يورث المراء ويثير التشويش.

من بلغه حديث يجب عليه سبعة أمور: التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك
كف ثم التسليم لأهل المعرفة.

التقديس فيعني تنزيه الرب تعالى عن الجسمية، إذ إن هذه تقتضي اللحم والدم والعظم والعصب وذلك في
الله محال فضلاً عن أن كل جسم فهو مخلوق، وقد تقدس الرب عما يوجب الحدوث، ومن ثم فلا يجب
ان بالصفات الخبرية من وجه ويد وعين على ظاهرها، ولكن ذلك لا يعني إطلاقاً تأويلها على نحو ما يرى
زلة، وإنما أن يعتقد المسلم أن وراء الجسمية معنى ليس له أن يعرف حقيقته أو أن يخوض فيه، كذلك إذا
حديث الرسول: ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فأغفر له، فالنزول في
يث يطلق على معنى لا يفتقر فيه إلى تقدير انتقال وحركة في جسم تماماً كقوله تعالى: ﭽ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ
ﭣ ﭼ [الزمر: 6].

ا التصديق فيعني أن يصدق بما ورد في الخبر دون أن يعرف حقيقة المعنى، إذ يمكن الإيمان بالاستواء على
ش دون أن يعرف حقيقة النسبة بين الله والعرش.

جع ذلك للتصديق دون تحري حقيقة المعنى إلى الاعتراف بالعجز الذي يقتضي السكوت عن السؤال، إذ
ز عن درك الإدراك إدراك، وكما أن النجار عاجز عن فهم دقائق الصياغة كذلك المشغولون بالدنيا وبالعلوم
زون عن معرفة الأمور الإلهية، ومن ثم فيجب على العامة أن يقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم إلا
، ويحرم على الوعاظ الإجابة عن المسائل المتعلقة بذات الله، ذلك أنه ليس هناك إلا أحد بديلين.

– حسم الباب احتياطياً.

– فتح الباب وإقحام عموم المؤمنين إلى ورطة الخطر.

ا كان الشرع قد أوجب العدة على المطلقة حتى لو كانت عقيماً احتياطاً فالحذر في الصفات الإلهية أولى.

ا كان الغزالي قد حرم النظر في حقيقة الذات الإلهية على العامة، وذلك ما لا ينكره أحد عليه، فإنه أدرج
ن العوام الأدباء والنحاة والمحدثين والمفسرين والفقهاء والمتكلمين[267]، وجعل التأويل مقصوراً على
سخين في العلم" وهم في نظره الأولياء الغارقون في بحار المعرفة المتجردون عن دنيا الشهوات، وهي عبارة
قرينة لصحة دعوى من رأى من الباحثين الغزالي معتقداً خاصاً في الحكمة الإشراقية وفي الفيض وفي نظرية
اع مغايراً لمعتقده العام الذي أصبح به في نظر جمهور المسلمين حجة الإسلام، ومع ذلك فقد استدرك
جعل هؤلاء الأولياء من الصوفية – الذين قصر معنى الراسخين في العلم عليهم دون سائر العلماء – على
جسيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون.

لاصة القول أنه يجب على المسلم السكوت، فلا يسأل عن المعنى ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله فيه
، وأنه يوشك أن يكفر إن خاض فيه، كما يجب عليه الإمساك فلا يتصرف في تلك الألفاظ – الصفات
ية – بالتصريف أو بالتأويل، كما يلزمه الكف عن التفكير في الأمور الإلهية، وأن يشتغل المسلم بعبادة الله
ملاة وقراءة القرآن والذكر، فإن لم يقدر فبعلم آخر من لغة أو خط أو طب[268](*)، أما التأويل فمقصور على

ياء فهم وحدهم في نظره أهل المعرفة، أما المتكلمون فإنهم مثار الفتن ومنبع التشويش، مع سلامة العصر
، من الصحابة عن مثل ذلك إذ إنهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم.
ير آراء الغزالي تساؤلين:
– هل يتسنى بما أراده الغزالي من إخماد روح الفكر استعادة عصر الإيمان في عهد الصحابة والتابعين؟ وهل
، المتأخرين بعد الغزالي قد بلغ إيمان السابقين من السلف الصالح؟ إن إبراهيم كان قد بلغ درجة "الإيمان"
سأل ربه "رب أرني كيف تحيي الموتى" ولكنه أراد أن يبلغ درجة الاطمئنان "بل ولكن ليطمئن قلبي" ولا
ئنان إلا بعد نظر، هكذا طبع الغزالي العصور التالية التي تأثرت به بإيمان يعوزه اطمئنان حين أسكت صوت
ر وناشد نداء القلب، لقد تمسك بقوله تعالى: [الإسراء: 36] وتناسى أن تكملة الآية [الإسراء: 36][269](*)
راء: 36].

– هل "الراسخون في العلم" هم الصوفية دون الفقهاء والمفسرين والمتكلمين؟ وإذا كان الشر قد ثار منذ
ن صناعة الكلام، ألا يفتح هذا الاستثناء للصوفية أن يكون لهم وحدهم التأويل السبيل إلى الشطحات
عاوى ونظريات التصوف الفلسفي كالفيض والإشراق وأصولها الأجنبية واضحة وشرورها على العقيدة ليست
ن من شرور المتكلمين؟

ى أية حال لقد مهد الغزالي بهذا الأسلوب من طلب التصديق والتسليم والكف عن السؤال لعقيدة أهل
ف كما يراها هو كي تسكن القلوب وتستقر فيها دون تشويش. ولكن ما هي هذه العقيدة؟

،) الجانب الإيجابي:

رض الغزالي هذه العقيدة في كثير من كتبه وبخاصة "إحياء علوم الدين" "والأربعين في أصول الدين"
وب يناشد القلوب ولا يخاطب العقول إذ يقول:

– ذات الله: واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضد له، متوحد لا ند له، قديم لا أول له، أبدي لا
، له، لم يزل ولا يزال موصوفاً بنعوت الجلال، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.

س بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر، لا يماثل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام، لا يحده
دار ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات، مستو على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده
اء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والتحول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون
ف قدرته، وهو فوق العرش وفوق كل شيء تزيده قرباً إلى العرش والسماء بل هو رفيع الدرجات على العرش
نه رفيع الدرجات على الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبيد من حبل الوريد، وهو
كل شيء شهيد، إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام، لا يحل في شيء ولا يحل
شيء، تعالى عن أن يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن
ما عليه كان، مباين بصفاته عن خلقه.

– إمكان رؤية الله يوم القيامة: إنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئي الذات بالأبصار نعمة منه ولطفاً
ار في دار القرار، وإتماماً للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم.

– قدرة الله: حي قادر جبار قاهر، لا يعتريه قصور ولا عجز، ولا تأخذه سنة ولا نوم، ذو الملك والملكوت
ـة والجبروت، له الخلق والأمر، والسموات مطويات بيمينه، والخلائق مقهورون في قبضته، منفرد بالخلق
ـتراع، متوحد بالإيجاد والإبداع، خلق الخلق وأعمالهم[270](*) وقدر أرزاقهم وآجالهم، لا يشذ عن قبضته
ـر، ولا يعزب عن قدرته تصريف الأمور.

– العلم الإلهي: عالم بجميع المعلومات محيط بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السماوات، لا يعزب
علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة
ـماء. ويدرك حركة الذر في الهواء، ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر
ـيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً به في أزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالتحول
ـتقال[271](*).

– إرادة الله: مريد للكائنات، مدبر للحادثات، فلا يجري في الملك والملكوت قليل ولا كثير ولا صغير ولا
، خير أو شر، نفع أو ضر، إيمان أو كفر، عرفان أو نكر، فوز أو خسر، طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره
ـمه ومشيئته، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن،لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر، بل هو
ـئ المعيد، الفعال لما يريد، لا راد لحكمه، ولا معقب لقضائه، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه
ـته، ولا قوة على طاعته إلا بمعرفته وإرادته[272](**) لم يزل مريداً لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها
ـدت في أوقاتها كما أراده في أزله من غير تقدم ولا تأخر بل على وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير، دبر
ـر بلا ترتيب أفكار وتربص زمان فلذلك لا يشغله شأن عن شأن.

– سميع بصير: يسمع ويرى، لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفى، ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دق، يرى
ـير حدقة ولا أجفان[273](*) ويسمع من غير أصمخة ولا آذان، كما يعلم من غير قلب، ويبطش بغير جارحة.

– متكلم وكلام الله قديم: متكلم آمر ناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم، قائم بذاته لا يشبه كلامه كلام الخلق،
ـآن قديم قائم بذات الله لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق، وإن موسى عليه السلام
ـ كلام الله بلا صوت ولا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله سبحانه في الآخرة من غير جوهر ولا شكل ولا لون
ـرض.

ـا كانت له هذه الصفات كان – عز وجل – حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً بالحياة والعلم والقدرة
ـدة والسمع والبصر والكلام.

– العدل الإلهي: حكيم في أفعاله، لا يقاس عدله بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك
، ولا يتصور الظلم من الله تعالى، فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً، فكل ما سواه
ـث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعاً وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئاً، أحدث الخلق إظهاراً لقدرته وتحقيقاً
ـسبق من إرادته... متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب، وتطول بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم،
الفضل والإحسان والنعمة والامتنان، إذ كان قادراً على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب
ـم والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن منه قبيحاً ولا ظلماً، وأنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين

الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له، إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يتصور منه ولا يجب لأحد عليه حق، وإن حقه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائهم لا بمجرد ل[274](*).

– النبوة: بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على ق تصديقهم في ما جاءوا به، ولقد بعث محمداً برسالته إلى كافة الناس فنسخ بشريعته الشرائع إلا ما قرره . وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة، وأنه لا يتقبل إيمان عبد حتى يؤمن بما به الموت.

د الموت والدار الآخرة: وأوله سؤال منكر ونكير، يسألانه عن التوحيد والرسالة ويقولان له من ربك وما ، ومن نبيك.. وأن يؤمن بعذاب القبر وأنه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على من يشاء.

ن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان.. توزن فيه الأعمال بقدرة الله تعالى والصنج يؤمئذ مثاقيل الذر ردل تحقيقاً لتمام العدل، وتوضع صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على درجاتها عند الله بفضل الله، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان ، الله، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله، وأن يؤمن بأن إط حق – وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد من السيف وأدق من الشعرة – تنزل عليه أقدام الكافرين م الله سبحانه فيهوي بهم إلى النار، وتثبت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار، وأن ، بالحوض المورود – حوض محمد - يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط، من شرب شربة لم يظمأ بعدها أبداً. فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر.

ن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه.. وأن يؤمن بإخراج الموحدين من النار حتى لا يبقى في جهنم موحد ل الله، وأن يؤمن بشفاعة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين.. حتى يخرج من النار من كان في مثقال ذرة من الإيمان.

: - الصحابة: وأن يعتقد فضل الصحابة وأن ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة، وأن ن الظن بجميع الصحابة ويثنى عليهم، فكل ذلك مما وردت به الأخبار وشهدت به الآثار.

ن اعتقد جميع ذلك موقناً به كان من أهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة[275].

ه مجمل عقائد الخلف من أهل السنة كما حددها الغزالي، وما تزال راسخة في القلوب على مدى القرون إلى الناس هذا، أما كيف رسخت واستقرت به بلا خلاف ولا اختلاف، فذلك لأن التقليد قد احتل مكان النظر، ابعة قد أخذت مكان الفكر، ومع أن الأشاعرة من قبل كانوا ينقدون الإيمان تقليداً، فالأمر منذ الغزالي قد ف إذ ينبغي أن ينشأ الصبي على هذه العقيدة حفظاً من غير برهان، فمن فضل الله على قلب المسلم أن صدره للإيمان من غير حاجة إلى حجة أو برهان، وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مباديها التلقين رد والتقليد المحض، وهو وإن لم يخل من ضعف فسبيل تقويته لا بالجدل والكلام وإنما الاشتغال بتلاوة ن وتفسيره وقراءة الحديث والاشتغال بالعبادات ومجالسة الصالحين[276].

ﻛﺬا أصبح الفكر الإسلامي عند الغزالي وبالغزالي عند منحنى خطير، ولى عصر الأصالة وبدأ عصر التقليد، قل د وكثر الحفاظ، أنزل شعار المفكرين "لا يقين إن لم يسبقه شك" لترتفع راية المقلدين: الحفظ والتلقين بلا ﺔ ولا برهان، ولا ضير على الغزالي إذ مثل عصره وما تلاه من عصور إذ كانت حضارة الإسلام قد بلغت قبله م وليس بعد ذلك إلا النقصان.

ياً: موقفه من الفلسفة:

ن الغزالي متشدداً إذ إنه حكم على الفلاسفة بالإلحاد على تفاوت في البعد عن الحق أو القرب منه. ولقد هم الغزالي إلى ثلاثة أقسام.

ً: دهريون جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه وهؤلاء زنادقة.

ياً: طبيعيون بحثوا عن عالم الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات فرأوا فيها عجائب صنع الله فاعترفوا بخالق م ولكنهم قاسوا بنية الإنسان على الحيوان، فذهبوا إلى أنه حين يموت لا يعود فجحدوا الآخرة وأنكروا ر والنشر والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب، وهؤلاء أيضاً زنادقة.

ثاً: إلهيون كشفوا عن تهافت أقوال السابقين ولكن بقيت في أفكارهم رواسب من البدع توجب تكفيرهم، ذلك يعترف الغزالي أن في أقوالهم ما لا يجب إنكاره أصلاً كالرياضيات والمنطقيات التي لا تتعلق بالدين ، أما الإلهيات فهي أكثر أغاليطهم، وقد انتقدهم الغزالي في عشرين مسألة وبدعهم في سبع عشرة مسألة هم بأن السماء والكواكب نفوس حية عاقلة تتحكم في العالم السفلي واعتقادهم بأن صلة الله بالعالم أو رى بعقول الأفلاك صلة فيض أو صدور، ثم كفرهم في ثلاث مسائل هي: قدم العالم وقولهم بأن الله يعلم ت دون الجزئيات وأن الحشر يوم القيامة للأرواح دون الأجساد.

تبر ما قدمه الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" من أعظم أعماله وأبقاها أثراً لأنه شل أثر الفلسفة وأبطل ما في الفكر الإسلامي بعد أن بيّن تعارضها الصريح مع العقيدة فضلاً عن سقوط دعوى الفلاسفة بالتوفيق الدين والفلسفة، ونعني بذلك فلسفة الفارابي وابن سينا بصدد ما أنكره عليهم الغزالي لا سيما المسائل ث التي كفرهم فيها.

مسألة قدم العالم فقد استند الفلاسفة في دعواهم إلى مبادئ ثلاثة:

– فكرة الترجيح: إنه إذا كان العالم حادثاً فلماذا وجد في وقت دون وقت؟ ولماذا اقتضت الإرادة الإلهية ح ذلك الوقت، إنه إذا كانت أحوال الله متشابهة فإما أن لا يوجد عنه شيء على الإطلاق وهذا محال لأن م موجود بالفعل، وإما أن يوجد على الدوام وهو المقصود بالقول بقدم العالم، ومن ناحية أخرى فإن القول وث العالم يعني افتقار الله إلى شيء لم يكن له كالقدرة أو الآلة أو الغرض أو الطبع، ولما كان كل ذلك محالاً لقول بحدوث العالم محالاً.

– استبعاد حدوث حادث عن قديم: لأن الحادث متناه من ناحية الزمان والقديم لا متناه فكيف يتصل ، المتناهي (أي العالم إن كان حادثاً) باللامتناهي (أي الله).

– كل حادث فهو من مادة تسبقه منها يكون هذا الحادث، وليست المادة حادثة لأن الحادث هو الصور
ـراض والكيفيات دون المواد، فالمادة إذن قديمة.

ـد الغزالي على حجتهم الأولى بقوله ما الذي يمنع من الاعتقاد أن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت
ـده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث
، إن وجود العالم قبل أن يوجد مرادٌ لله ومن ثم لم يحدث، ثم أصبح مراداً لإرادة الله القديمة في الوقت
ـ حدث فيه، إذا كان العالم يسبقه عدم فلا يدل ذلك على عجز عن الإحداث وعن استحالة الحدوث، لأن
يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، ولا يدل على أنه لم يكن
غرض ولا فقد آلة ثم وجدها بل أقرب إلى منطق العقول من ذلك كله أن يقال لم يرد وجوده قبل ذلك، فلما
العالم يقال إن الله مريد لوجوده بعد أن لم يكن مريداً، فترجيح الفعل إنما يرجع إلى إرادته فحسب دون أن
ـي ذلك تجدد الحوادث في ذات الله لأن تقدير حدوث تغيير في القديم محال، فلا تجدد لإرادة الله ولا تغير
ـته حال وجود العالم بعد عدمه، فإن قيل كيف يتغير المراد من العدم إلى الوجود دون تغير الإرادة؟ يقال
إنكم تقيسون إرادة الله القديمة على قصد الإنسان الحادث، فإن قيل لا يمكن تصور إلا هذا القياس، يقال
ولكنكم تجعلون الله عالماً بالكليات مع تكثرها دون تكثرأو تعدد في ذاته، إذ لا يتعدد علم الله بتعدد المعلوم،
يتعلق علم الله القديم بالمعلوم الحادث دون تكثر في العلم، كذلك تتعلق الإرادة القديمة بالمراد المحدث
العالم دون تغير في إرادته، كان الله قادراً على خلق العالم قبل أن يوجد دون أن يقتضي ذلك تخصيصاً أو
ـحاً، إنما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد بالإرادة القديمة[277].

ـذكر الغزالي مثالاً لبيان فكرة الترجيح تستند إلى تشبيه الفلاسفة فعل الله بفعل الإنسان بقوله: لو كان بين
عطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما، وإنما
ـر ما هو أحسن وأخف وأقرب إلى يمينه أو سببا آخر خفيا أو جليا، إنكم تتصورون الفعل الإلهي على هذا
ـو، ولكن كل ما ذكرتموه من المخصصات أو المرجحات من الحسن أو القرب أو تيسير الأخذ كل هذا ينتفي
ـر مثله من جانب الله.

ـل يعني ذلك أنه، إذا انتفت جميع هذه البواعث من جانب العطشان في هذا المثال، فلن يتناول أحد
ـحين لمجرد الإرادة؟ إنه حتى في إرادة الإنسان يمكن أن يتم الاختيار في حال التساوي دون ترجيح.

بالنسبة للحجة الثانية فيتساءل الغزالي لماذا تستبعدون حدوث حادث عن قديم؟ إنه إذا كان العالم قديماً
، الحركة الدورية للكواكب قديمة فإن كانت كذلك فكيف أصبحت هذه مستنداً لحوادث متجددة ولأشياء
ـث اليوم وغداً؟ ليس هناك ما يمنع أن تتصل إرادة الله القديمة بمراد محدث، أما إنكاركم تقدم الله على
ـم بالزمان لأنه لا معنى للزمان قبل حركة الأفلاك، فإن قولنا إن الله متقدم على العالم بالزمان معنى أن الله
ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم، فمعنى التقدم الانفراد بالوجود، تصوروا فناء العالم – وأنتم لا تستبعدون
الله على ذلك – وتصوروا إيجاده ثانياً، ألا يقال كان الله ولا عالم معه ثم صار ومعه عالم؟ إن هذا هو
ـود قولنا بتقدم الله على العالم بالزمان أي وجود ذات الباري وعدم ذات العالم.

الحجة الثالثة وهي أن العالم ممكن الوجود بذاته ولا قوام له بذاته ولا بد له من محل يضاف إليه ولا محل ‍ المادة، فإن الإمكان هنا هو إمكان عقل محض لأنكم تعرفون الإمكان بأنه كل ما قدر العقل وجوده فلم ‍ تقديره فإن امتنع سمي مستحيلاً، هذه كلها موضوعات عقلية بحتة لا تحتاج إلى موجود عيني حتى تكون ‍اً له، إنه لا وجود لهذه المعلومات في الأعيان مع أن الفلاسفة – ويعني بهم الغزالي فلاسفة الإسلام قبله ‍رابي وابن سينا – يقررون أن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان وأن الموجود في الأعيان جزئيات ‍صية محسوسة غير معقولة، فالانتقال من المعقول المجرد إلى الموجود الواقعي المشخص هو انتقال غير ‍وع، كما أن القول بقدم الهيولى باطل[278].

المسألة الثانية فهي علم الله بالكليات دون الجزئيات، إذ ذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم الأشياء بعلم كلي لا ‍ل تحت الزمان حتى لا يختلف علمه بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل، إنه يعلم الجزئيات بعلم كلي، ‍ته في ذلك أن العلم يتبع المعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العالم، ولما كانت ‍ئيات متغيرة كان العلم بها متغيراً، والتغير على الله محال، ويوضح الغزالي رأي الفلاسفة بمثال كسوف ‍س، فالشمس تكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلي، فهذه أحوال ثلاثة: حال الكسوف كان الكسوف ‍وداً ثم أصبح معدوماً فهو لم يكن ثم هو كائن ثم لا يكون، أحوال ثلاث متعددة مختلفة تعاقبت على المحل ‍شمس، ولكن علم الله لا تختلف حاله في هذه الأحوال الثلاث، إنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ‍علم يتصف به الله في الأزل والأبد لا يختلف ولا يتغير، كان يعلم أن الشمس موجودة وأن القمر موجود ‍ا يتحركان حركة دورية، فعلمه بالكسوف قبل وقوعه وحال وقوعه وبعده على وتيرة واحدة لا يختلف، ومن ‍ يوجب اختلافاً أو تغييراً في ذات الله، إنه يعلم جميع الحوادث المتغيرة بعلم كلي وذلك بأن يعلم أسبابها ‍اب تلك الأسباب[279].

‍لك مذهب الفلاسفة في ما يتعلق بالمادة والمكان وأشخاص الناس والحيوانات، إذ يقولون لا يعلم عوارض ‍وعمرو وخالد، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه كأن يكون بدنه مكوناً من ‍اء وأنه مكون من جسم ونفس، أما شخص زيد وما يتميز به عن عمرو، فذلك مرجعه إلى الحس لا إلى ‍ل، والمعرفة الحسية تستحيل في حقه.

يلزم عن ذلك كما يرى الغزالي إبطال الشرائع بالكلية، لأن مضمون هذا القول أنه إذا كان الله لا يعلم ما ‍ به زيد عن عمرو لكان زيد حين يطيع الله أو يعصيه لم يكن الله به عالماً ولا بما تتجدد من أحواله، لأن ‍شخص جزئي وأحواله حادثة متغيرة ومن ثم لا يعرف عن أفراد الناس شيئاً بل ولزم عن ذلك أنه لايعرف كل ‍على حدة، لأن هذه المعرفة مرجعها الحس وأنه يعلم فقط أن هناك أنبياء على وجه كلي[280].

ينكر الغزالي على الفلاسفة أن علم الله واحد لا يتغير في الأزل عنه في الحال أو المستقبل، فإن نفي التغير ‍علم الله متفق عليه، ولكن التغير إنما يكون إذا كان قد علم شيئاً لم يكن من قبل يعلمه، ولكن التغير في ‍ادث العارضة لا يقتضي تغيراً في علم الله، ويذكر الغزالي لذلك مثالين:

ول: لنفرض أن شخصاً ما كان على يمينك ثم أصبح عن شمالك، إنه لم يحدث تغير في ذات الشخص الذي ، حتى يقال إن المعلوم قد تغير تغيراً يقتضي تغير العلم ثم العالم به. وإنما هذه إضافات وعوارض محضة. ، إذا كان هناك تغير في الشخص المنتقل فإن هذا التغير فيه هو دونك، كذلك العلم بكسوف الشمس ثم ئها إنما هي إضافات محضة لا توجب تبدلاً في ذات العالم.

ني: إذا علمت أن زيداً سيحضر غداً فلا تغير في ذاتك بالنسبة لعلمك في الحاضر وبعد حضوره. فعلم الله بق بوقوع الأشياء لا يلزم تغير عنه في ذاته إذا تغيرت أحوال الأشياء. إن المعلومات الجزئية المتغيرة يمكن أن ي تحت علم واحد ثابت.

واقع أن الفلاسفة قد قاسوا علم الله على علم الإنسان. فإذا كان علم الإنسان بما سيقع في المستقبل ظنياً بنياً لا يرقى إلى مقام معلوماته عن الماضي من حيث ثبوتها ويقينها، فقد افترضوا التغير في علم الله بالنسبة ال الزمان.

إن الفلاسفة يدعون أن الله لا يعلم الجزئيات لتغيرها فكيف يعلم الكليات وأجناسها وأنواعها مع أن هذه عدة متعارضة من حيوانات مختلفة وأنواع النبات والجماد. فهل الاختلاف بينها يوجب الاختلاف في علمه، ن الاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف الذي يقع للشيء الواحد في أحوال الزمان تلفة.

ا كان مستدلكم في قولكم بعدم علم الله بالجزئيات استحالة أن يصدر من القديم حادث، لأن القديم لا ى في الزمان والحادث متناه، فكيف يتصل علم الله القديم بمعلومات حادثة؟ لقد سبق أن أبطلنا هذا القول د قدم العالم. فضلاً عن أنكم تدعون أن دورة الفلك قديمة وعنها كان الزمان فالزمان قديم، فكيف أدت الفلك القديمة إلى طلوع الشمس اليوم وهذا حادث؟ إنكم تعترفون بصدور حادث عن قديم. واتصال متناه تناه. ومن ثم يلزمكم الاعتراف بإمكان علم الله القديم بالمعلوم الحادث وبعلم الله الجزئيات دون أن يقتضي أي تغير في علمه أو ذاته[281]: [سبأ: 3][282]، [الأنعام: 59][283].

مسألة الثالثة تتصل بإنكارهم بعث الأجساد فقد ذهبوا إلى إنكار ما هو حسي يوم القيامة من الأبدان إلى د الجنة والنار المحسوستين ويستندون في إنكارهم بعث الأجساد إلى ما يأتي:

– إن اللذات العقلية أسمى وأشرف من اللذات الجسمانية.

– إن البدن في هذه الحياة سجن النفس وعائق لها عن إدراكها حقائق الأشياء أو التذاذها بالنظر العقلي ص، فلا تكون اللذة خالصة إلا بالخلاص من البدن.

– إنه إذا كان حال الملائكة أشرف من حال الحيوانات، فإن لذة الملائكة بما اختصت به من الاطلاع على ق الأشياء وقربها من رب العالمين راجعة إلى تجردها عن الأبدان.

– إنه إذا وردت في الشرع صور حسية عن الجنة أو النار، فالقصد ضرب الأمثال لقصور أفهام العوام عن ـ اللذات العقلية، تماماً كما وردت في القرآن آيات تفيد التشبيه وذلك لقصور أفهام الخلق عن فهم صفات إن هذه الآيات تقتضي التأويل.

ينكر الغزالي أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة ن، ولكن ما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين أو الشقاوتين الروحانية والجسمانية؟ إنه إذا كان الله قد المتقين الجنة ونعيمها، وأشار القرآن إلى أمور حسيّة شريفة فإن هذا لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين ين أكمل.

بست الصور الحسية في وصف الجنة أو النار مماثلة لآيات التشبيه في القرآن حيث لزوم التأويل، ذلك أن ل قد دل على استحالة الوجه واليدين والمكان والجهة، كما أن تعبيرات التشبيه تجري على عادة العرب هم ومن ثم يجب تأويل آيات التشبيه، ولكن ليس هناك من دليل عقلي على استحالة الجنة والنار سوستين[284].

ستند الفلاسفة في إنكارهم ضرورة بقاء بعث الأجساد إلى أساسين:

– نفس ما استندوا إليه في قولهم بقدم العالم أي تصورهم أن التجدد أو الحدوث يقتضي تغيراً في الإرادة ة، فإن كان الفعل الإلهي يسير على مجرى واحدة فإن المعدوم وهو البدن بعد الموت لا يفعل عوده وبعثه، د انحل فأصبح تراباً وأكلته الديدان، فاستئناف خلق البدن هو إيجاد لمثل ما كان لا لذات ما كان. ومن ثم لقول يبعث الأبدان كالقول بالتناسخ أي أن تحل نفس الإنسان في بدن غير البدن الذي مات وفني.

– استنادهم إلى فكرة الضرورة في العلية أو التلازم الضروري بين العلة والمعلول، فلا يكون البدن إلا من م ولحم ودم وعرق وهذه موادها الغذاء على لحم الحيوان ونبات الأرض ثم أن يترقى البدن في أطوار من فة إلى العلقة حتى يكون جنيناً ثم مولوداً فطفلاً فشاباً فهرماً، فلا بد من الترقي في هذه الأطوار كلها ولا بد أن ، بعضها في أثر بعض حتى يصير الإنسان، فهل سيحدث هذا كله يوم القيامة؟

قد الغزالي هذين الأساسين في استدلالهم على إنكار بعث الأجساد، أما قولكم إن ما عدم لا يعقل عوده نادكم في ذلك إلى المشاهد في هذا العالم، فإنه يلزم عنه إنكار الآخرة أصلاً واستمرار هذه الحياة أبداً دون وقد لزم هذا عن قولكم بقدم العالم وتصوركم الاتساق والاطراد أن تسير الأشياء على وتيرة واحدة، إنه إذا العالم ممكن الوجود فإن الإمكان على أقسام ثلاثة من ناحية الزمان: قسم قبل خلق العالم حيث كان الله ولا

معه، وقسم بعد خلقه على نحو ما هو عليه، وقسم به عود الأجسام وهو البعث، إن قوله تعالى [الأحزاب: إنما يعني أن الإرادة الإلهية قديمة لا تتجدد بتجدد مراداته ولا يعني أن ما يعدم لا يكون.

إنكم تقولون إن الإنسان إنما يكون بالنفس وهذا يعني أن الإنسان نفسه قد بعث ولا يهم رده لأي بدن، ولا بالقول إن هذا تناسخ، لأننا ننكر التناسخ في هذا العالم، أما بعث الأبدان فلا ننكره سمي تناسخاً أو لو يسم.

نوافق الغزالي على تسليمه بالتناسخ يوم القيامة، وكان أولى به أن يرجع الأمر إلى قدرة الله المطلقة لاسفة لا تنكرها، ومن ثم إمكان بعث ذات ما كان لا مثل ما كان[285].

ن ناحية أخرى إذا كانت المادة لا تفنى وفقاً لمنطق العالم الحديث، فإن بعث الأجساد يصبح مجرد تركيب حلل وليس خلقاً آخر لشيء جديد ومن ثم فإنه بعث لذات ما كان لا مثل ما كان.

تقد الغزالي الأساس الثاني لدعواهم، من حيث تصورهم البدن متغذياً ومتطوراً من النطفة إلى الجنين ومن ر إلى الكبر وحتمية ذلك، أن هذا ينقضه إنكار الضرورة في العلية، ويشير الغزالي إلى فكرة العادة التي تهدم

ورة في التلازم بين العلة والمعلول، فليس من الضروري أن يترق الإنسان في هذه الأطوار لوجوده، وإنما
ن أن يحدثه الله من غير واسطة ولا سبب ولو تصورنا إنساناً تام الخلقة قائماً فإنه سينكر علينا أن لا بد أن
ر الإنسان من نطفة متشابهة الأجزاء إلى أن يصبح مركباً من أعضاء مختلفة ومن لحم ودم وعصب وعرق
ـم مع أن هذا هو المشاهد في الحياة، فكيف تنكرون على من قدر على ذلك أن يقدر على بعث الأجساد
ـ واحدة دون أطوار أو أسباب[286]؟

ـيب:

ـا أعظم ما كتب الغزالي في الجانب السلبي أعني في هدم المذاهب التي رأى فيها خطورة على العقيدة، أنه
بيّن فساد قول الفلاسفة تعمق في الفلسفة حتى أصبح كأكبر رجالها ثم زاد عليهم باطلاعه على علوم أخرى.
طالع الفلسفة وتأمل نظرياتها وتفقد أغوارها حتى جاءت انتقاداته لها – أو بالأحرى لمذهب الفارابي وابن
– على هذا النحو من القوة والتماسك، لقد أخذته حمية الدين إذ هو لا ينصر مذهباً على مذهب وإنما
ـع عن العقيدة الإسلامية مما شعر أنه خطر عليها يتهددها[287].

ـاً – دور التصوف في عقيدة الخلف من أهل السنة:

ـث الغزالي عن حقيقة الدين إبان أزمته الروحية فافتقدها لا في الحقيقة الفلسفية أو الكلامية فحسب بل
ـصور الفقهاء للدين. حقيقةً، لم ينتقد الغزالي الفقه انتقاده للفلسفة أو الكلام، وما كان ينبغي له ذلك، ولكنه
ـلك قد جعل الفقه علماً لسياسة أحوال الدنيا سواء في العبادات أو المعاملات لا يتجاوزها إلى الآخرة فضلاً
أن ولاية الفقيه على الجوارح واللسان دون القلب، ولا تنفع في الآخرة الأقوال بل أنوار القلوب وأسرارها
ـلاصها وليس ذلك من فن الفقه[288].

ـيقة الدين في نظر الغزالي هي الحقيقة الصوفية ليس غير، ولا يكاد يرتضي الغزالي تصوراً آخر للدين يشارك
ـوف في ذلك، ومن ثم كانت حملته على الفلاسفة والمتكلمين والباطنية – على تفاوت بينهم – لا تهدف إلى
ـد تكفيرهم أو الحكم بضلالتهم فحسب وإنما ليؤكد بعد ذلك الجانب الإيجابي: أن تبقى حقيقة الدين خالصة
ـوف، وبصرف النظر عن الجانب الموضوعي فيما ذهب إليه[289](*) فقد التمس الغزالي في سبيل تأكيد
ـته هذه مسالك ثلاثة:

ـل: منهجي: إن منهج الذوق دون الحواس أو العقل هو وحده المؤدي إلى اليقين:

ـني: أصولي: حيث ربط بين حقيقة الدين وأصوله وحقيقة التصوف ومضمونه حين وحد بينهما غاية تحت
علم الآخرة.

ـلث: فرعي: حين زاوج بين الفقه والتصوف وجعل منهما علماً واحداً للعبادات والمعاملات.

منهج الذوق:

ـهج الذوق هو وحده المؤدي إلى اليقين والكاشف عن حقيقة الدين. ليس فحسب لأنه قد يكون وراء العقل
ـ آخر يكذب حاكم العقل كما يكذب العقل حاكم الحواس ولا لأن العقل يؤدي إلى متاهات استدلالية

يدات جدلية فضلاً عن أن التحكم في الإلهيات بالرأي من موازين الشيطان، وإنما لأن الذوق يفوق سائر
ك المعرفة – من حواس أو عقل بخاصتين:

– إنه نور إلهي يقذفه الله في القلوب التي جلت من أصداء آفات النفوس وصفت من كدورات الدنيا فتجلى
نور الحق، فالصوفية والأنبياء في نظر الغزالي يستمدون المعرفة أو العلم اللدني من معين واحد، ولا فرق بين
ي للأنبياء والإلهام الصوفية إلا في الدرجة وليس كذلك أي علم كسبي مستند إلى العقل.

– إن الذوق إذ يقتضي التجربة والمعاناة – ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى. قد أتيناك فاعلين لا قاتلين ولا
رين – يفوق العقل الذي قد يقف عند حد النظر دون العمل بينما الدين في حقيقته سلوك ومعاملة، ومن ثم
لذوق فوق العلم، إذ الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال[290].

حقيقة تميز الذوق على العقل من جهة وكون الأول أشد قرباً وأصدق تعبيراً عن حقيقة الدين يؤكدها الغزالي
ثير من كتبه.

ب) الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية:

ك إن قرأت كتاباً لمتصوف أو لمتكلم أو لفقيه لا يسعك إلا أن تميز ما تقرأه فتصفه ككتاب في التصوف أو
م أو الفقه، وهذه اتجاهات أو هي من علوم الدين، ولكنك إن قرأت للغزالي كتاباً من كتبه التي وضعها
هور المسلمين وبخاصة "إحياء علوم الدين" لا تستطيع أن تميز بين الدين وبين التصوف فيه، وهذا ما نعنيه
نقول إن الغزالي قد جعل من الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية بكل ما يترتب على ذلك من إيجابيات
بيات، إيجابيات حين أثرى التصور الديني بمضامين روحية وأخلاقية، وسلبيات حين أعرض عن الدنيا وما
ق بها من علم وعمل جاعلاً من الدين علم طريق الآخرة فقط، ونستطيع أن نلتمس المضامين الأخلاقية
صدق والتواضع والعفو والإحسان والتخلص من آفات الكلام كبذاءة اللسان والاستهزاء وإفشاء السر والوعد
ب والغيبة والنميمة فضلاً عن الحقد والحسد والبخل[291](*)، وربما لا نكاد نجد عند أحد من مفكري
لام من مذهب متكامل في الأخلاق الإسلامية ما نجده عند الغزالي، وهي أخلاق قد استقى أغلبها إن لم يكن
من التصوف وقد أفاد فيه من قبله من صوفية معترفاً بذلك وبخاصة المحاسبي (ت 243هـ) وأبي طالب
ي (ت 386).

ما أثرى به أصول الدين من مضامين روحية جاعلاً من الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية فنكتفي بمثال واحد
عليه: هو تصوره للتوحيد، فليس هو إسقاط كثرة الآلهة كما يرى العامة ولا هو تنزيه الله عن التشبيه
تسيم كما يرى المعتزلة وإنما أن يرى الموحد الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط[292].
ن يرى أن لا فاعل في الحقيقة إلا الله[293] وهذا هو المعنى المقصود من القول لا إله إلا الله وحده لا شريك
لا حول ولا قوة إلا بالله، فحاصل التوحيد أن يؤمن الموحد بأن لا فاعل إلا الله، وأن كل شيء من خلق ورزق
اء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر فالمنفرد بإبداعه واختراعه هو الله عز وجل، فإن انكشف لك ذلك لم
ر إلى غيره، بل كان منه خوفك وإليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه اتكالك، فإنه الفاعل على الانفراد، وما سواه
خر وأن لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض.

، اقتضى التوحيد وحدانية الفاعل فقد وجب على الموحد التزام حال التوكل الذي لا يضعفه إلا أحد سببين:
قاد في فاعلية الجمادات، والاعتقاد في حرية الإنسان واختياره، الاعتقادان في نظر الغزالي فاسدان، أما
قاد الأول فيوضح الغزالي فساده بالمثال الآتي: التفات العبد في النجاة إلى الربح[294](*) يضاهي التفات من
لتحز رقبته فكتب الملك توقيعاً بالعفو منه، فأخذ يشتغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذي كتب به التوقيع
ل لولا القلم لما تخلصت، فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل. ومن علم أن القلم لا
له في نفسه وإنما هو مسخر في يد الكاتب لم يلتفت إليه ولم يشكر إلا الكاتب بل... كل حيوان وجماد
ـرات في قبضة القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب.
كذا قد جعل الغزالي من مفهوم التوحيد سلب العلية الفاعلة من الأشياء الطبيعية.
ـلك سلب الفاعلية الحقة من الإنسان، إذ يتساءل مشيراً إلى مثال القلم والكاتب فيقول: إن كنت لا ترى
م فاعلاً لأنه مسخر فكيف الكاتب؟ ثم يجيب بأن عباد الله المخلصين شاهدوا بنور البصائر كون الكاتب
ـراً مضطراً كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخراً وهو في بيان ذلك يعود إلى تحليل مثال القلم في يد الكاتب
ـجاً من العلة الظاهرة إلى العلة الحقة وهو الله، فمن الحبر إلى الكاغد إلى القلم إلى اليد إلى القلب إلى الإرادة
لعلم إلى هنا ينتهي عالم الشهادة، ولكنّ العارفين يتجاوزون عالم الملك إلى عالم الملكوت، وعالم الشهادة
ـالم الغيب حيث اللوح المحفوظ والقلم وما يسطرون، وذلك القلم الذي إذ يسطر في اللوح المحفوظ إنما
ـ على الدوام في قلوب البشر من العلوم ما تبعث به الإرادة التي بموجبها تنصرف إلى المقدرات، فالناس
ـا يفعلون شيئاً باختيارهم وإرادتهم فإنما هم منبعثون عن عملهم الذي هو مسطور في اللوح المحفوظ
م الإلهي[295]، فالله المنفرد بالملك والملكوت، وذلك هو مفهوم التوحيد لدى العارفين. ولو انكشف لك
ـاء لعرفت أنك في عين الاختيار مجبور، وأنك مجبور على الاختيار، وذلك ما طلبه أهل الحق فسموه (كسبا)
معنى جامع عند فهمه بين الجبر والاختيار.
ك هو مفهوم الكسب كما وقر في الأذهان وذلك تصور مشكلة الجبر والاختيار كما استقر في جمهور الخلف
هل السنة من المسلمين على مضي القرون بعد أن استنبطه الغزالي واستخرجه من التوحيد، ودور التصوف
ك واضح مشهود.
ـغزالي لا يقدم للناس المعتقد فحسب، وإنما يعرفهم كذلك بسبل الوصول إلى هذا الاعتقاد بعد أن صرف
م سبل التشويش من فلسفة ومن كلام، إذ السبيل إلى علوم الآخرة بالمعاملة والمكاشفة. أما المعاملة فهي
م النظري لأقوال العارفين وأحوالهم والتعلم العملي باتباع شيخ عارف بآداب الطريق، وثمرة ذلك هو علم
ـشفة – غاية العلوم – وهو نور يظهر في القلب عند تطهير السر وتزكية النفس فتنضح للمؤمن معرفة
ـنية بذات الله وبكلماته التامات وصفاته الباقيات وأفعاله وأحكامه في الدنيا والآخرة ومعرفة بالوحي والنبوة،
ـشف للعارف معاني آيات القرآن ومراد الله منها بما عجز عنه العلماء والمتكلمون[296].

) بين الفقه والتصوف:

ن بين الفقهاء والصوفية فتور إن لم يكن جفاء، وبلغت ذروة الجفاء إبان الحلاج (ت 309هـ)، حقيقة لقد لصوفية القصد والاعتدال والالتزام بالشريعة بعدها ولكنّ الفريقين ظلا متباعدين إلى أن جاء الغزالي فجعل لفقه (الشريعة) والتصوف (الطريقة) حقيقة واحدة[297](*) حتى لا تستطيع أن تفرق بين جانب الفقه وبين ب التصوف في ما ذكره عن العبادات في كتابه الأحياء.

قصد من الطهارة تطهير السرائر إذ يبعد أن يكون المراد مجرد نظافة الظاهر بالماء من خراب الباطن وبقائه ـواً بالأخباث والأقذار، يقول تعالى: [المائدة: 6] فالطهارة أربع مراتب:

– تطهير الظاهر من الأحداث والأخباث.

– تطهير الجوارح من الجرائم والآثام.

– تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة.

– تطهير السر عن كل شيء سوى الله[298].

ي الصلاة معان باطنة: إنها تقتضي ستر العورة، ولكن عورات الباطن أوجب ولا يسترها عن الله إلا الحياء وف، فإذا استقبل المصلي القبلة فقد وجب أن يصرف قلبه عن سائر الأمور إلا الله، والغفلة من مبطلات لاة، فالخواطر الواردة تبطلها لأنه يجمعها أصل واحد هو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة، والنية في بدء لاة تعني عزم المصلي على الامتثال لله والكف عن المعاصي، كما أن التكبير يقتضي ألا يكون في قلب المصلي أكبر من الله، فإن من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الهوى إلهه.

ـصوم ثلاث درجات: صوم العموم وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص، أما العموم فهو كف ن والفرج عن الشهوة، وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح الآثام لقول الرسول، خمس يفطرن الصائم: الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة، وأما م خصوص الخصوص فهو كف القلب من الهمم الدنيئة والأفكار الدنيوية بل وكفه عما سوى الله بالكلية، نظر الصائم بفكره في ما سوى الله إلا إلى دنيا تراد للدين[299].

زكاة بدورها أحكام باطنة، إذا لا تقبل صدقة من مسمع ولا مراء ولا منان ولا متحدث بصدقة، وعلى ـصدق أن يستصغر العطية لأن من العجب بالنفس أن يستعظمها، ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور: تصغيره ـيله وستره[300].

ـحج معان باطنه، إذ لا وصول إلى الله إلا بالتنزه عن الشهوات، ويلزم الحاج رد المظالم والتوبة الخالصة من لمعاصي، إذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول: أتقصد بيت الله في أقصى الأرض وأنت مضيع أمره في ك مستهين بأحكامه مهمل لأوامره ونواهيه، فإن لم تفعل لم يكن لك من سفرك إلا التعب والمشقة. وإذا بلغ ـيج الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة، وإذا بلغ الحجيج للإحرام نزعوا عن سرائرهم د والغل والحسد، وخلوا عن قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا، وإذا قالوا: لبيك لا شريك لك لبيك، فعليهم جيبوا بعد ذلك دواعي الهوى والشيطان بعد أن أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لا شريك له، وليس المقصود واف طواف جسمك بالبيت بل طواف قلبك بذكر رب البيت، فإذا جاءوا إلى الصفا فمن الأدب ألا يعترض

م ما يكدر صفاهم، فإذا هرولوا بين الصفا والمروة فمن الأدب أن يفروا من متابعة أهوائهم ويسارعوا إلى
ة من ربهم، وطلوعهم عرفات رمز لنعرفهم على معروفهم وهو الحق، وفي منى يتأهبون للقاء مناهم، وكسر
ارة رمز لكسر الإرادات والشهوات، ورمي الحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها والتعلق
دون غيره، والازدحام في الحج يذكر الحجيج بالزحام يوم الحشر الأكبر.

كر الغزالي هذه المعاني الباطنة عقب بيان ظاهر كل فريضة حتى يقاسم الظاهر والباطن كل العبادات، فلا
بين فقه وتصوف.

تغلغل المعاني الباطنة في المعاملات والعادات والأسفار كما تغلغلت في العبادات، فقدم بذلك مفهوماً
ملاً لكون الدين معاملة: بين الإنسان وربه وبين الإنسان ونفسه وبين الإنسان وغيره. وقد استعان في ذلك كله
وف، حتى أصبح الدين تصوفاً أو التصوف ديناً، وأصبح ذلك كله معتقد جمهور الخلف من أهل السنة
يمثلون غالبية المسلمين فضلاً عن أنه قد رسم لأصحاب الطرق الصوفية حدود التصوف فتابعه أغلبهم
يلاني (ت 561هـ) والشاذلي (656هـ) وتلميذه أبو العباس المرسي (686هـ) ومن بعده ابن عطاء الله
ندري (ت 759هـ) حتى أصبح التصوف نظاماً اجتماعياً وخلقياً يتربى في ظله المريدون[301].

قفه من العلية:

بع الغزالي نهج من سبقه من الأشاعرة وبخاصة الباقلاني في إنكار فعل الأجسام بالطبع أو الضرورة بين
باب والمسببات، وقد دعم موقفه بالتصوف ما دام الصوفي يرى في مقام التوحيد الأمور كلها من الله تعالى
تقطع التفاته إلى الوسائط، كما يؤمن في مقام التوكل أن لا فاعل إلا الله، بل إنه مما يضعف من توكل
في الاعتقاد في فاعلية الجمادات، وهكذا أصبح موقف الغزالي من العلية تحدده أشعريته وتصوفه معاً بلا
، فلا تصبح المعجزات بذلك استثناء لقوانين طبيعية ضرورية، وإنما تدخل الظواهر الطبيعية كما تدخل
جزات في باب الإمكان من حيث تعلقهما معاً بمشيئة الله وقدرته.

الاقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضي علية بينهما، فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر ولا نفي أحدهم
لآخر، بل إن الله يخلق الأثر حين يلتقي الجسمان وهو قادر على خلق الاختراق دون إلقاء في النار.

مشكلة جانبان أحدهما ميتافيزيقي والآخر فيزيقي، أما الجانب الميتافيزيقي فيتصل بنظرية الفيض التي اعتنقها
فة الإسلام، إذ يصدر العقل الأول عن واجب الوجود ضرورة كما يفيض عقل الفلك الأقصى عن العقل
ضرورة وهكذا يتسلسل الصدور بين العقول ضرورة حتى العقل العاشر أو عقل فلك القمر الذي يدير
م الأرضي، وهكذا كل حادث في عالمنا فله سبب إلى أن يتصل التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية التي
ها سبب البعض[302].

نض الغزالي للاقتران الضروري في العلية يفضي إلى عدم ما رتبه الفلاسفة في نظرية الفيض من تداعي
باب والمسببات بين تعقل العقل الأول لواجب الوجود حتى حركات عالمنا السفلي.

الجانب الفيزيقي وهو الأهم فهو المشاهد في الأجسام الطبيعية من اقتران بين الأسباب والمسببات اقتران
بالضرورة حتى لا يتسنى إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب سواء أكان هذا في

كة أم في أحوال الموجودات من الكون والفساد والتولد والنشوء والبلى والاستحالات أم يتعلق الأمر بطباع سام الطبيعية أو قوى النفوس الحية نباتية أو حيوية أو ناطقة. ويستند الغزالي في إنكاره فعل الأجسام بطبع ونقد فكرة الضرورة في العلية إلى أدلة منطقية وفلسفية وتجريبية وميتافيزيقية.

ليل المنطقي:

مكن تحليل مفهوم الضرورة تحليلاً لغوياً منطقياً. إن إنكار الضرورة يؤدي إلى الاستحالة أو معارضة قوانين ر، وليس الأمر كذلك في ما يتعلق بصلة الري بالشرب أو الشبع بالأكل أو الاحتراق بالنار أو النور بطلوع س أو الشفاء بشرب الدواء أو غير ذلك من المشاهد بين المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، ستحالة منطقية في افتراض إلقاء شخص في النار ولم يحترق، إذ ليس بين السبب والمسبب ذاتية فليس هذا ولا ذاك هذا. وليس أحدهم متضمناً في الآخر حتى يكون إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر أو نفي أحدهما الآخر[303](*)، وليس المسبب متولداً عن السبب وإلا فكيف تتولد الروح والقوى المدركة والحركة من نطفة وانات على سبيل الطبع فيها، إن هذه الأمور تندرج تحت الممكن لا الواجب، والأمور الممكنة يجوز أن تقع ز أن لا تقع، فإن وقعت واطردت في الوقوع فلا يجوز أن يرسخ في أذهاننا أنها انتقلت من حكم الممكن إلى ب أو الضروري.

كذا رد الغزالي الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب، إذ لا يلزم نكار الضرورة بين الممكنات استحالة منطقية، وقد أصاب في ذلك إذ يوافقه على ذلك المناطقة والتجريبيون دثون[304](*)[305].

ليل الفلسفي:

الفلاسفة القائلون بالطبائع ما في الأجسام من خصائص إلى فيض من واهب الصور، وجعلوا الأجسام مجرد مهيأة لقبول الصور الفائضة من العقل الفعال، وطردوا ذلك في كل حادث، وبذلك لم يجعلوا النار هي لة للإحراق على الحقيقة أو الخبز هو الفاعل للشبع وإنما ردوا الأمر إلى العقل الفعال.

يجد الغزالي عناء في نقض دعواهم بعد أن أبطل نظرية الفيض، فضلاً عن أن الخلاف بينهم وبين الغزالي قد ح اختلافاً بين القول بفيض واهب الصور وهو فرض متخيل لا أساس له – وبين القول بفاعلية الله.

د ذهب بعض الفلاسفة إلى أن بين القوابل تفاوتاً في قبول الصور وهذا يعني إمكان أن تحترق قطنة دون ، وأن يستضيء جسم صقيل بشعاع الشمس دون آخر معتم، وذهبوا إلى أن النار لم تحرق إبراهيم إما ب الحرارة من النار أو بقلب إبراهيم إلى شيء لا تؤثر فيه النار.

فقهم الغزالي فيما يتضمنه هذا القول من إنكار فاعلية الأجسام بالطبع، ولكنه ينكر عليهم ما يتضمنه من ض أن الأجسام تفعل باختيار منها فتارة تحرق النار وتارة لا تحرق، أما القول بالطبع في الأجسام وأن النار هي لة للاحتراق بطبيعة فيها لا يتسنى معه الكف عما في طبعها فينكره الغزالي لأن النار جماد لا فعل لها إذ لا الفاعل عنده إلا حياً مختاراً[306].

ليل التجريبي:

شف هذا الدليل عن الجانب الإيجابي في التحليل النقدي للعلية، اقتران المسببات بالأسباب واطراد هذا
إن لزم عنه أن رسخت في أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا انفصال عنه[307]، هذه العادة مكتسبة
ت فطرية في الذهن وهي حصيلة عامل نفسي ذاتي أخطأ الفلاسفة فجعلوه فيزيقياً موضوعياً، ولا ضرورة إلا
من الشاهد، أما المشاهد في التجربة فهو حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول
، ولا تدل على الحصول به. فلا يقال إن الأب فاعل ابنه بإبداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره
سه وسائر المعاني التي هي فيه، وإنما يقال إنها موجودة عنده لا موجودة به – والموجود عند الشيء لا يدل
أنه موجود به[308]. هذا وقد يقع غير ما هو في الطبيعة، ألا ترى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور
، فإنه لا يتأثر به ومن لم يشاهد ذلك ينكره[309].

ليل الميتافيزيقي:

ا لم تكن الأجسام فاعلة بالطبع لأنه لا فاعل إلا الحي المختار، وإذا لم يكن الفعل من واهب الصور أو
ب الفاعل فلا يعني هذا أن ليست للأجسام خصائص نوعية، وإنما تفعل الأجسام بإحداث الله تعالى
خيره لها، كما أن اقتران الأسباب بالمسببات فيما سبق في تقديره جل شأنه من خلقها على التساوق لا لكونها
رية في ذاتها، ففي مقدوره – عز وجل – خلق الشبع دون الأكل أو الري دون الشرب أو إدامة الحياة مع جز
ة.

ن قيل إن هذا يجر إلى نتائج مستحيل وقوعها لأنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ورد ذلك إلى إرادة
عها، وإرادة الله لا تخضع لضرورة فيجوز أن يدع امرؤ في بيته كتاباً حتى إذا عاد انقلب الكتاب إلى غلام
ل متصرف، أو لو ترك في بيته غلاماً وجده قد انقلب كلباً، أو ترك الرماد فوجده قد انقلب مسكناً أو انقلب
ر ذهباً والذهب حجراً، وإذا سئل عما في بيته فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن، فالقدر الذي أعلمه
ركت كتاباً ولعله الآن فرس!! فإن الله تعالى قادر على كل شيء، وليس من ضرورة الفرس أن تخلق من
فة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذرة بل ليس من الضرورة أن تخلق من شيء.
الغزالي على هذه الافتراضات أو الاعتراضات بقوله ما من شك أن الله لا يفعل ولم يفعل ذلك، ولكن إذا
ما يجري في سنن الطبيعة قد فعله الله فليس ذلك بواجب بل هو ممكن – كما إذا أخبرني صديق أن فلاناً لن
ر غداً فمع صدقه فإن حضوره مع ذلك ممكن وليس بمستحيل، فالشيء ممكن وفي مقدور الله أن يفعله
ه قد جرى في سابق علمه أن لا يفعله.
ذا جعل الغزالي سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله كما أدخل الاقتران بين الأسباب والمسببات
هة الإمكان لا الضرورة، ومع ذلك استبعد موقف الشك أو اللاإرادية، وقد استقرت هذه النظرية كتعبير عن
لأشاعرة في العلية وعلى النحو الذي صاغها الغزالي.

قيب:

كن أن نوجز ما طبع به الغزالي الفكر بل المعتقد الإسلامي في النقاط الآتية:

فلسفة: وضع نهاية لفلسفة تتعارض حوهرياً مع العقيدة الإسلامية وحول مسارها من طابع مشائي ذي ؛
، إلى طابع أفلاطوني أفلاطيني ذي نزعة روحية.
ٔخلاق: قدم الدين في تصور خصب بالمضامين الأخلاقية فأثرى الدين بالأخلاق كما أثرى الأخلاق بالدين.
فقه: قرن بين الفقه فلم تصبح العبادات مجرد رسوم بذلك كشف عما تنطوي عليه من معان روحانية و
قية.
تصوف: أقحم التصوف في شعب الدين جميعاً من عبادات ومعاملات وعادات حتى أصبح لا انفكاك لح
ى عن التصوف بكل ما يترتب على هذا الاقتران من محاسن ومثالب.
ىلاصة القول: إذا كان الغزالي أصدق تعبير عن حديث الرسول عليه السلام: العلماء ورثة الأنبياء، فمن ناحية
ى، تأملُ أية حركة تجديدية في عصرنا الحاضر أن تنفض عن تصور المسلمين غبار الجمود على مدى القرون
جب أن تبدأ عندما خلفه الغزالي تنقيحاً ومراجعة لا لأن معتقد جمهور أهل السنة قد وقف عند آرائه
ىب ولا لعدم تحري صحة أحاديث الرسول المذكورة في الإحياء فقط بل بصدد تحري صدق التعبير عن كل
رد في الإحياء عن حقيقة الإسلام متمسكين بنفس منهجه: ما يحسن بعضه لا يقبل كله. وكل يؤخذ من قوله
ـ إلا الرسول في ما بلغ عن ربه.

2 – محمد بن تومرت (ت 524هـ)
مهدي الموحدين

- - 1

ف المغرب الإسلامي الفرق الكلامية كما عرفها مشرقه، وكان في بعد المغرب عن مركز السلطة في بغداد ما للفرق المعارضة إقامة دول أو دويلات إلى حد يمكن القول معه إنه ما من دولة قامت إلا على أساس ب ديني، بل لا يمكن التأريخ لكثير من هذه الدول دون البدء بتسجيل الآراء الدينية أو الأفكار المذهبية ية أو فقيه قامت الدولة على هدى من أقواله أو اجتهاداته، وكيف يمكن التأريخ لدولة المرابطين دون الفقيه عبد الله بن ياسين أو دولة الموحدين دون الإشارة أو الإشادة بمهدي الموحدين محمد ابن ت[310].

ن المغرب مأوى المعارضين للعباسيين، فأقام الأباضية من الخوارج دولة الرستميين (144 – 196هـ)، في ت بمنطقة وهران بالمغرب الأوسط (الجزائر)، وأقام الصفرية من الخوارج أيضاً دولة المدراريين بإقليم ماسة بالمغرب الأقصى مدة تزيد على قرنين ابتداء من منتصف القرن الثاني تقريباً، وبعد أن قتل سيون إمام العلويين محمد النفس الزكية فر أحد إخوته إلى أقصى المغرب ليقدر مكانته أهله كسليل بيت ة وتقوم دولة الأدارسة في فاس منذ عام 172هـ. ويعرف المغاربة من المولى إدريس مذهب التشيع ي المعتدل، بل ومذهب المعتزلة[311]، ومن المغرب قامت أكبر دولة شيعية في تاريخ الإسلام، وأعني بها العبيديين والفاطميين التي اجتاحت المغرب ثم استقرت في مصر وبسطت نفوذها على أرجاء كثيرة من العالم الإسلامي.

ى أن ذلك كله لا ينفي قيام دول تدين بمذهب أهل السنّة وبالولاء للخليفة العباسي في بغداد كالأغلبية.

لرغم من الاختلاف المذهبي بين تلك الدول فقد بقي المغرب في معظم تاريخه يتبع في الفقه مذهب م مالك[312].

د أن أخلص من ذلك إلى ما يأتي:

– في الكلام: بينما غلب على الفرق الكلامية في الشرق الجدل النظري مما أدى إلى تطاحن المتكلمين، فإنه ، ربط النظر بالعمل أو بالأحرى الدين بالسياسة مما أدى إلى صراع دوله، كان في الشرق متكلمون وكان في ب دعاة مهدوا وهيأوا الأذهان بل وأقاموا الدول، وعلى رأس هؤلاء ابن تومرت.

– في الفقه: ارتبطت المذاهب الفقهية في الشرق بالاتجاهات الكلامية، فالمعتزلة ثم الماتريدية أحناف اعرة شافعية ومنهم المالكية وأتباع الإمام ابن حنبل في الفقه مشايعون له في الكلام. والشيعة الإمامية رية بينما الزيدية مشايعون للإمام زيد فقهاً وكلاماً. أما في المغرب فقد عجزت المذاهب الكلامية بل ى السياسية المختلفة، عن أن تنال من المذهب المالكي. وباءت بالفشل محاولات أعتى هذه الدول وأعني لعبيدية أو الفاطمية أن تستبدل بالفقه المالكي فقهاً شيعياً، وظلت المالكية مذهب المغاربة الفقهي

اع ليس له نظير لأي مذهب لدى المشارقة. كأن المغاربة أرادوا أن ينأوا بالعبادات على الخصوص من
ـ الدول وصروف الأيام، وكيف يكون الأمر لو تغير المذهب الفقهي بتغلب الدول وبعضها لم تستقم لها
ة أو تستقر لها الأمور بأكثر من ربع قرن.
ضوء ذلك يمكن أن يفهم ما سيرد بيانه من إخفاق مهدي الموحدين بعد حملته على فقهاء المرابطين من
كية أن يعدل من المذهب فضلاً عن أن ينال منه.

- - 2

حاب الدعوات هم الذين أقاموا الدول في المغرب كما سبقت الإشارة، من هذه الدول دولة المرابطين[313]
4 – 554هـ). يرجع الفضل في قيامها إلى الفقيه المالكي عبد الله بن ياسين الجزولي لتحقيق هدفين: الأول
ـ الدين الصحيح في نفوس البربر وتحررهم من أصحاب البدع الذين استغلوا في البربر جهلهم بالعربية،
ثم تعذر فهمهم للإسلام أو قراءتهم للقرآن فانحرفوا بهم عن الدين من أمثال صالح بن مطرف، والثاني
اد: والجهاد هو السمة السائدة لسياسة كل الأمراء المسلمين المغاربة كالمرابطين والموحدين وبني مرين،
ـمد به الفتح الإسلامي في المناطق الوثنية في أواسط وغرب إفريقية من جهة وجهاد المسيحيين الذين باتوا
ون الإمارات الإسلامية في الأندلس من جهة أخرى، والهدفان متلازمان، والسبيل إليهما الرباط، فيه
ت الدعوات ومنه قامت الدول، سمتان إذن بارزتان في الفكر المغربي: المالكية عصبة الأول في الفقه
اط عصبة الثاني في الدعوات والحركات.
ند سعت دولة المرابطين إلى تحقيق الهدفين، فنشرت الإسلام في مناطق من إفريقية وحررت البربر من
حرفين[314] ثم كان انتصارها الساحق على المسيحيين في الأندلس في موقعة الزلافة (476هـ) على يد
ـف بن تاشفين.
ع هذه المحاسن التي تذكر للمرابطين فقد كانت للحركة مثالب أثارت عليها محمد بن تومرت إلى أن
ـ عليها، وإذا صرفنا النظر عن أن جهد المرابطين في تعليم البربر اللغة العربية كان منقوصاً ومن ثم ظل
ـ حجاب يحول بينهم وبين الفهم الصحيح للدين، وإذا صرفنا النظر أيضاً عن انغماس الحكام المتأخرين
ـ في الترف والملذات بعد دخولهم الأندلس، فإن الأمر يعود بعد ذلك إلى سوء تصرف الفقهاء الذين
ن أمراء المرابطين الظن بهم حتى لم يكونوا يقطعون أمراً دون مشورتهم، بل قضى علي ابن يوسف بن
ين على قضاته ألا يبتوا في قضية صغرت أم كبرت إلا بمحضر أربعة من الفقهاء، يقول المراكشي: فبلغ
ـاء في أيامه مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس، ولم يزل الفقهاء على ذلك
ر المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم – صغيرها وكبيرها – موقوفة عليهم طول مدته، فعظم أمر الفقهاء،
ـرفت وجوه الناس إليهم فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم[315].
ـصرف النظر عن إقبال الدنيا عليهم أو إقبالهم على الدنيا فإنهم بصدد الدين قد ترددوا إلى ما كانت
ـمية:

– إغفالهم القرآن والحديث: شغل فقهاء المرابطين بالفروع عن الأصول. ولم يكونوا في ذلك على علم
ء من علوم الدين سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية، يقول المراكشي: ولم يكن يقرب من أمير
لمين ويحظى عنده إلا من علم الفروع، فنفقت (انتشرت) في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل
ضاها، ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ، فلم يكن أحد من
هير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء[316].

ن من أثر هجرهم تفسير القرآن ودراسة الحديث وما يتصل به من مصادر أن جهلوا علم أصول الفقه
، بمقتضاه تستنبط أحكام – بموجب أصل الاجتهاد أو القياس – تلائم القضايا التي تعرض لهم، مما أدى
شيوع التقليد دون الاجتهاد وربما إلى الخطأ في الفتيا حتى وصفهم ابن تومرت بقوله: فقهاء جهّال إذا
ا أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا.

– نبذهم أصول الدين وعلم الكلام حتى ترددوا في التجسيم، وقد دان الفقهاء أيضاً بتكفير كل من ظهر منه
ض في شيء من علم الكلام، وقرروا تقبيح علم الكلام وكراهية السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء
وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى الاختلال في العقائد، حتى استحكم في نفوس حكام المرابطين
، علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشدد في نبذ الخوض في شيء منه، وتوعد
جد عنده شيء من كتبه[317].

ن النفور من علم الكلام مقروناً بالابتعاد عن الرأي والتأويل مدعين أنهم مقتدون بالسلف الصالح
مام مالك في قبول النصوص على علاتها وإقرار المتشابهات كما جاءت ملتزمين بالنص الحرفي أو التفسير
هري للآيات الخبرية مما أفضى بهم إلى التجسيم والتشبيه، فلحقتهم صفة حشوية الفروع، وكان ذلك من
ما أخذه عليهم ابن تومرت حتى رماهم بالكفر على التجسيم وأوجب على المسلمين حربهم وقتالهم.

– تعقيدهم صغائر الأمور: وماذا يتوقع ممن أغفل القرآن ونبذ الحديث وهجر الأصول مكتفياً بالفروع،
ف يستقيم الفرع بدون الأصل؟ لقد تستر الفقهاء وراء مناقشات لفظية ومماحكات عقيمة، ولم يكن
د مسائل الدين عن جهل بالأصول فحسب، بل لتظل الحاجة إليهم وإلى فتاواهم قائمة، لقد جعلوا من
، علماً من علوم الدنيا لا الآخرة إذ خصصوه للتفريعات العقيمة والفتاوى الغريبة قاصدين من ذلك على
تعبير الغزالي نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة.

س أدل على جمود فقهاء المرابطين من موقفين:

ول: إيعازهم إلى أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين بحرق كتب الغزالي وتوعد من وجد بحوزته
منها بالقتل ومصادرة الأموال، كأنهم شعروا بأنهم المقصودون حين أشار الغزالي إلى أن علم الفقه قد
إلى معانٍ مذمومة وأنه أصبح من علوم الدنيا لا الآخرة على أيدي بعض الفقهاء أو خصص لمعرفة الفروع
بة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان
تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال هو الأفقه، وأصبح اسم الفقه يطلق على من لا يحيط من علوم الشرع

ء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهل بالتفسير والأخبار[318]،
قع أن هؤلاء الفقهاء كانوا بحق نقلة أخبار وحملة أسفار لا يفقهون.
ني: افتضاح أمرهم حين دعاهم الأمير لمناظرة ابن تومرت في الدين: وقد اتفقت المصادر كلها على ذلك
عوا إفحامه لهم وتفوقه عليهم إلى أنهم خلوا من جميع العلوم النظرية سوى علم الفروع، ولم يجدوا ستراً
زهم إلا أن يحرضوا عليه الأمير: هذا رجل خارجي أحمق صاحب جدل ولسان، يضل جهال الناس. ولئن
بالمدينة ليفسدن عقائد أهلها وليضلن جهال الناس[319].
– وتغاضيهم عن كبائر الأفعال وتهاونهم في النهي عن جلائل المنكرات:
- **المرابطون**: رجال ملثمون ونساء سافرات!! وإن كان ذلك من العوائد القبلية إلا أن ابن تومرت لم يجد
لك إلا منكراً تغاضى عنه فقهاء المرابطين. يتشبه رجالهم بالنساء في تغطية الوجوه بالتلثم والتنقيب
به نساؤهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تلثم ولا تنقيب، لعنوا وفقاً للحديث: "لعن المتشبهات
النساء بالرجال والمتشبهون من الرجال بالنساء" فشملتهم اللعنة جميعاً رجالاً ونساءً. تسير نساؤهم
يات عاريات مائلات (عن الحق) مميلات (أي يثرن الفتنة والميل إليهن) سافرات الوجوه شعورهن
مة البخت[320] يغدون في سخط ويروحون في لعنة[321].
– الخمر: تشير المصادر التي تروي سيرة ابن تومرت إلى أنه في طريق عودته من الشرق سواء على
ينة أو حين وطئت قدماه أرض تونس حتى وصل إلى مراكش أنكر على الناس تعاطي الخمر وأنه كان
في الأسواق في تونس وبجابه ومراكش يهاجم الخمارات ويهرق الخمر ويكسر أوانيها مما يدل على
ارها، هذا وقد تهاون حكام المرابطين وفقهاؤهم في شأن تحريمها، وقد أفرد ابن تومرت باباً كاملاً في
،...أعز ما يطلب.. في تحريم الخمر، ذاكراً آيات تحريمها والأحاديث النبوية في لعن شاربها وساقيها
ها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه، وإن من شربها فقد نزع منه الإيمان، وإن من
سكيراً فقد مات كافراً، وفي وجوب إراقتها وكسر أوانيها.
– **الفسق:** ومنكرات أخرى تصدى لها ابن تومرت، فحين دخل فاس خرج على رأس سبعة من طلبته
لون المقارع وقد أمرهم بتكسير ما كان في الحوانيت المليئة بالدفوف والمزامير والعيدان (جمع عود)
بة (جمع ربابة) والقيثارات وجميع أدوات اللهو، وإن كان ذلك مما يمكن أن يعد من مظاهر الترف في
التحضر وفقاً لنظرية ابن خلدون فإن هناك من المنكرات التي تبلغ حد الفسق والفواحش ما لا سبيل إلى
سكوت الفقهاء عنه.

عجب إن أسرع الفناء إلى دولة المرابطين بعد أن قامت على الجهاد فلم تعمر قرناً واحداً، وأن تكون
ها على يدي من لم يرَ فيهم غير الكفر والفسوق والعصيان، وأن تجب حربهم بأوجب من حرب الروم
جوس على حد تعبيره، [المائدة: 79].

، تومرت – حياته وأسفاره:

ـمد بن عبد الله بن تومرت من قبيلة مرغه إحدى قبائل المصامدة القاطنة بجبال أطلس من إقليم
ـس ولذلك عرف بالفقيه السوسي، وهو من البربر ولكنه نسب نفسه بعد أن اشتهر أمره إلى العلويين من
لحسن بن علي، فكأنه من سلالة الأدارسة ملوك فاس[322]، والده عبد الله وقيل عمر وعرف باسم أمغار
ـى الشيخ أو الزعيم، وأظهر ابن تومرت منذ صغره ميلاً إلى العلم وملازمة للمساجد حتى سمي (أسافو) أي
ـعل أو السراج لكثرة ما كان يسرج القناديل في المساجد للقراءة والصلاة.

ـعته الرغبة إلى مزيد من العلم إلى السفر إلى الأندلس. وفيها تأثر بآراء ابن حزم في الفقه دون الكلام[323]، ثم
إلى الشرق في أول القرن السادس الهجري (501هـ) ماراً بالإسكندرية ومكة وبغداد حيث درس أصول
ـ وأصول الدين والحديث على مشاهير العلماء من أمثال أبي بكر الشاشي وعلي بن المبارك بن عبد
ـار، وتذكر الروايات الموحدية أنه التقى بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي وأنه درس عليه، وأن عالم
ـيقة قد دعا على المرابطين الذين مزقوا كتبه بتفريق ملكهم وأنه ألمح إلى قيام دولة المغرب على
[324]. والرواية غير صحيحة لأن الغزالي كان آنذاك في أزمته الروحية التي اختفى فيها عن بغداد، ولكن
ـحيح أن ابن تومرت قد تأثر بتعاليم الغزالي في الكلام على الخصوص متبنياً كثيراً من آراء الأشاعرة
ـحسناً طريقتهم في الانتصار للعقائد الدينية بالحجج العقلية وفي تأويل المتشابهات وأنه برحلته هذه قد
ـمل مرحلة طلب العلم[325].

ـع رحلة العودة تبدأ المرحلة الثانية من حياته: مرحلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ففي الإسكندرية
ـع في تنفيذ أوامر الله بصدد المنكرات فأثار عليه العامة والغوغاء. واعترضوه وهو في طريقه إلى مجلس
الاسكندرية أبي بكر الطرطوشي حتى انقطع عن حضور دروسه. ثم كان أن نفاه عن البلاد متولي
ـكندرية. فركب البحر فأنكر على ركاب السفينة المنكرات وأراق الخمر وأمرهم بالصلاة وقراءة القرآن[326]،
تونس حتى المغرب الأقصى واصل دعوته الإصلاحية دون كلل إذ ما وطئت قدماه أرض تونس حتى سار
ـأسواق يحطم آلات اللهو ويهاجم محلات الخمر ويتعرض للنساء السافرات في الطرقات ويعلم الطلبة
ـدل السلطات من مدينة إلى أخرى عبر قسنطية وبجاية وملالة وتلمسان وفاس ومكناسة ومراكش
ـات حتى بلدة تتملل، كان لا يروم إلا تحقيق ما انتواه: إماتة المنكر وإحياء العلم وإخماد البدع[327]. كان
الطلبة في المساجد ويشيد ما تهدم منها ويتشدد على فقهاء المرابطين إن تهاونوا في إقامة الحدود
ـطرهم في العلم والاعتقاد ويفهمهم إذ لقي قوماً فارغين عن علم خلا علم الفروع[328]، ويمنع بالعنف شرب
ـر بإهراقها ويكسر أوانيها كما يكسر آلات الطرب ويحول بين النساء وبين الاختلاط في الأسواق وفي
ـاح، وفي كل مدينة يدخلها لا يخرج منها إلا والناس قد انقسموا بآرائه فريقين: هذا من شيعته وهذا من
ـه، وانتهى به المطاف في رحلة تزيد على الخمسة آلاف كيلو متر إلى مسقط رأسه بين أهله وعشيرته وقد
بعض أتباعه ومريديه وعلى رأسهم عبد المؤمن بن علي الزناتي مؤسس دولة الموحدين.

، عام 515 هـ تقريباً تبدأ المرحلة الثانية من حياة ابن تومرت بين عشيرته: مرحلة الدعوة الدينية
ياسية، أما الجانب الديني فيتمثل في تعليمه البربر أصول دينهم، وهو أول من استحدث في الإسلام الأذان
لبة الجمعة بلغة غير العربية ساعياً إلى أن يعقل الناس ما يسمعون معلماً إياهم العربية اللازمة لصلاتهم
ـ تصح الصلاة إلا به كالفاتحة وسورة) فارضاً عليهم التفقه في الدين (فاجتهدوا في تعليم ما يلزمكم من
ـكم واشتغلوا بتعليم التوحيد فإنه أساس دينكم حتى تنفوا عن الباري التشبيه والتشريك والنقائص
ات والحدود والجهات...)[329] داعياً إلى مبايعته بالإمامة مطلقاً على أتباعه اسم الموحدين مدعياً أنه
ـي وملزماً أتباعه بطاعته متهماً من شك في إمامته أو مهديته بالكفر متوعداً من ناوأه بالقتل إذ إن (أمر
ـي حتم من خالفه يقتل لا دفع في هذا لدافع ولا حيلة فيه لزائغ) مضيفا على شخصه العصمة[330].

شير المؤرخون إلى أنه أخذ فكرة المهدية عن الشيعة[331]، والرأي عندي أن تصورات الإمامة والمهدية
ـمة لم تكن لديه عن عقيدة – كما هو حال الشيعة – وإنما لدواعٍ سياسية.

الجانب السياسي فيتمثل في ندبه أتباعه لجهاد المرابطين رامياً إياهم بالكفر والتجسيم، وهو في سبيل
أقام تنظيماً دقيقاً اقتدى فيه بتنظيم الدعوة للرسول في المدينة مقتفياً أثره فقسم أتباعه إلى مهاجرين
بوه في رحلته من تونس إلى مراكش وإلى أنصار من أهل عشيرته (قبيلة هرغه) وصنفهم طبقات منهم
رة وهم المهاجرون الأولون الذين أسرعوا إلى دعوته، ومنهم الخمسون المؤمنون ممن ناصروه، ثم تأسى
ـول في المؤاخاة بين أتباع لا تجمعهم قبيلة واحدة، وفي اعتكافه في المغارات للعبادة والتزكية الروحية.

ـك أحكم ولاء الناس له ثم دعاهم إلى قتال المارقين عن الدين، المجسمة الكافرين، ويعني بهم المرابطين.
ـو وإن كان قد مات قبل قيام دولته إلا أن دعوته كانت قد انتشرت كما أنه كان قد أحكم تنظيمه الذي
، من بعده عبد المؤمن بن علي. فلم تنقض على وفاته أكثر من سبعة عشر عاماً حتى كانت جيوش ابن
ت قد دخلت مراكش عاصمة المرابطين لتقوم على أنقاضها دولة الموحدين.

ـه الروح التي بثها ابن تومرت[332] استقر الإسلام في نفوس البربر فتحرروا من البدع ومن المعتقدات
ـقة لينطلقوا بعد ذلك في الأندلس يصولون ويجولون وينزلون الهزائم بقشتالة وليون وأرجون والبرتغال إلى
ـنت موقعة الأرك عام 591هـ. حيث تم تحطيم جيوش قشتالة في عهد ثالث خلفاء الموحدين يوسف بن
ـور مستعيدين ذكريات انتصارات عبد الرحمن الداخل وعبد الرحمن الناصر ليبعد شبح ضياع الأندلس
ـدوس المفقود) عدة قرون.

ـد اختلف المؤرخون في تقييمه اختلافاً كبيراً وهم في اختلافهم معذورون ومحقون، يصفه ابن خلكان بأنه
ـورعاً زاهداً متقشفاً... فصيحاً شجاعاً شديد الإنكار على الناس في ما خالف الشرع لا يرض في أمر الله بغير
ـره متحملاً الأذى من الناس بسببه، نالت منه المكاره في كل بلد حط فيه بسبب دعوته[333] بينما يصفه
ـب الأنيس المطرب بعد أن يقول عنه إنه كان سفاكاً للدماء غير متورع فيها ولا متوقفا عنها يهون سفك

عالم من الناس لبلوغ غرضه. مهد الملك لغيره بالخدع ووجد قوماً قد غلب عليهم الجهل وتمكن
.[334]

ما يصفه ابن خلدون فيقول إنه لم تعرف عنه بدعة إلا ما كان من وفاقه الإمامية والشيعة في القول
ام المعصوم[335].

واقع أنه ما كان لوجه الله يبقى وما كان لغير وجهه يفنى، فقد بقي من دعوة ابن تومرت التصور النقي
لام بين البربر الذين كادت تنحرف بهم دعاوى المارقين، وظل المغرب على حاله إلى يومنا هذا كما خلفته
ة ابن تومرت في التوحيد والتنزيه. أما دعاوى عصمته ومهديته فقد تداعت منذ عصر الخليفة الثالث
لة كما تهاوت محاولته لتعديل مذهب الإمام مالك التي كان باعثها الخصومة اللدودة لفقهاء المالكية
ابطين إذ عادت المالكية كما كانت منذ عهد الخليفة الثامن لدولة الموحدين.

ؤه الكلامية:

م ما ترك ابن تومرت من مؤلفات ينشر فيها دعوته: "أعز ما يطلب"[336] و "المرشد في التوحيد"، وقد
ا باللغة البربرية لجمهور الموحدين لإرشاد المؤمنين.

– في وجوب العلم:

لم واجب لأن العبادة قائمة على العلم، ومن ثم فإن العلم بالتوحيد مقدم على العبادة، ولا سبيل إلى
م إلا بالعقل، به يعلم توحيده – سبحانه – من وجه افتقار الخلق ووجوب وجود الخالق – سبحانه،
حالة دخول الشك في وجود من وجب وجوده: [إبراهيم: 10].

علم أصل الإيمان وجميع الطاعات، العلم نور وأضداده ظلمات. [الأعراف: 157] فالإيمان قرين النور.

جهل ظلمة، وهو أصل الضلال، دفع الكافرون الحق بالجهل، [يونس: 39] فالجهل أصل الضلال.

شك من أصول الضلال. قال تعالى: [إبراهيم: 9]. والشك ضد العلم [النساء: 157] والظن كذلك ضد
م [النساء: 157].

ند أوجب الله على عباده العلم وعظم شأنه وشرف قدره، إذ العلم وضوح الحقائق في النفس، بينما
يد جهل لا يفضي إلى علم، ومحال ثبوت الحق بالجهل.

ـف ابن تومرت من هذا التمهيد إلى هدفين:

- بيان استحالة ثبوت فرع دون أصل وإدانة فقهاء المرابطين الذين ظنوا إمكان الاستغناء بالفروع عن
ول، أو بالفقه عن الكلام، إذ العلم بالتوحيد مقدم على العبادة، ولا سبيل إلى العلم بالتوحيد إلا بالعقل
ى أيضاً ما طرحوه وأغفلوه.

– أن لا سبيل إلى العلم بوسائل ظنية، والقياس – المصدر الرابع من مصادر التشريع – يفضي إلى
ن المعارض للعلم اليقيني، كذلك التقليد، وكل قد عمل به فقهاء المرابطين.[337]

– في طرق العلم:

ـصر طرق العلم في ثلاثة: الحسّ والعقل والسمع.
حسّ على ثلاثة أقسام: متصل ومنفصل وما يجده الإنسان في نفسه.
ـعقل على ثلاثة أقسام: واجب وجائز ومستحيل.
سمع على ثلاثة أقسام: الكتاب والسنّة والإجماع.

– في العلم والعلوم:

معرفة علم ومعلومات. أما العلم فينقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل يهما، والعلم بالدين على ثلاثة أقسام: العلم بالله والعلم بالرسل والعلم بما جاءت به الرسل، والعلم بالله ثلاثة أقسام: العلم بما يجب له، والعلم بما يجوز عليه، والعلم بما يستحيل عليه، فأما العلم بما يجب له على ثلاثة: الوجود والوحدانية والكمال. والذي يجوز عليه ثلاثة: إيجاد العالم وإعدامه بعد وجوده ـته بعد إعدامه، والذي يستحيل عليه ثلاثة: التشبيه والتشريك والنقائص.

ا العلم بوجوده فينبني على نفي التشبيه[338]، والتشبيه على ثلاثة أنواع: التقييد بالزمان والتقييد بالمكان ييد بالجنس، والأول هو التغير والثاني هو التحيز والثالث هو التأليف.

ـلم بالوحدانية يبني على نفي الشريك، والشريك على ثلاثة: الاتصال والانفصال والحلول[339] والكمال ، على نفي النقائص وهذه ثلاثة: منها ما يمنع الأفعال ومنها ما يمنع الإدراك ومنها ما يمنع الكلام، فالموانع لأفعال كالعجز والجهل وغير ذلك، والموانع من الإدراك كالعمي والصمم وغير ذلك من الموانع عن الكلام ـرس والبكم وغير ذلك من الآفات، وفي لفظ آخر النقائص ثلاثة: ما يدل على الحدوث وما يمنع الأفعال ـمنع الإدراك.

ا العلم بالرسول فعلى ثلاثة أيضاً: العلم بما يجب إثباته للرسول والعلم بما يجب نفيه عنه والعلم بما ز عليه، فالذي يجب إثباته للرسول: الصدق والأمانة واتباع الحق في أقواله وأفعاله، والذي يجب نفيه الكذب والخيانة واتباع الباطل في أقواله وأفعاله، والذي يجوز عليه ما يجوز على البشر من الانتفاع ـتضرار وفي لفظ آخر يجوز عليه السراء والضراء والسهو الذي لا ينافي الرسالة.

ا العلم بما جاءت به الرسل فعلى ثلاثة: الوحي والتكليف والجزاء على التكليف، والوحي على ثلاثة: الأمر ي والخبر، والتكليف على ثلاثة أيضاً: الإيمان والتقوى والورع[340] وهو الاحتياط في الدين. والفرق بين ي والتكليف أن الوحي هو الأمر والنهي والخبر – بما أخبر به من غيوب في محكم الكتاب – والتكليف هو ـى الأمر والنهي، والجزاء على التكليف ثلاثة: الحساب والثواب والعقاب.

ا العلم بالدنيا فعلى ثلاثة أقسام: العلم بمنافعها والعلم بمضارها والعلم بأسباب المعيشة.

ـد الحديث عن العلم يكون العلم عن المعلوم، والمعلومات على ضربين: موجود ومعدوم، والموجود ضربين: مطلق ومقيد: والمقيد هو المخصص والاختصاص إما أن يكون بزمان دون زمان أو بجهة دون أو بخاصية دون خاصية، والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا متخصص وهو القديم الأزلي:

ـالت عليه القيود والخواص – لم يتقيد وجوده باختيار مخترع مختار، ولم يتخصص بتخصيص مقدر
ـر ولم يرتبط وجوده بوجودهما على الإطلاق، ليس قبله قبل ولا بعده بعد ولا يلازمه غير ولا يكون في
[341]
.

موجود المقيد هو الحدث، والمحدث هو مفتتح الوجود الذي وجب له الحد والانقضاء ووجب له
ـصار والافتقار ووجب له العجز والقصور عن الإحاطة بنفسه وكيفية وجوده.

– في وجود الله وتنزيهه:

ـود الباري يعلمه العقل بالضرورة، والضرورة ما لا يتطرق إليه الشك ولا يمكن للعاقل دفعه، [إبراهيم:
، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً بضرورة العقل.

حدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه لعلمه بأنه موجود بعد أن لم يكن [مريم: 9]، يعلم الإنسان
ـرورة أن الماء الذي خلق منه كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا
ولا سمع ولا بصر، ثم وجدت فيه هذه الصفات كلها بعد أن لم تكن، فلما علم أنه لا بدّ لها من خالق
ـها. وبالفعل الواحد يعلم وجود الباري سبحانه، وكذلك الثاني والثالث إلى ما لا ينحصر... وما وجب
ـل الواحد من الافتقار إلى الفاعل وجب لجميع الأفعال، إذ كل ما علم وجوده بعد أن لم يكن وجب
ـرورة حدوثه، يعلم حدوث الليل والنهار والناس والدواب والأنعام والطيور والوحوش.. وغير ذلك.

ـا علم أن الله خالق كل شيء علم أنه لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه، ويستحيل أن يكون الخالق
ـانه من جنس المخلوقات إذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها[342].

ـا علم نفي الشبه بين الخالق والمخلوق علم كونه سبحانه موجوداً وجوداً مطلقاً بلا بداية ولا نهاية ولا
ـيد ولا تخصيص ولا تحيز ولا تغير ولا حدوث ولا افتقار، إذ كل من وجدت له البداية له قبل، وكل من له
له بعد، وكل من له بعد له حد، وكل من له حد محدث، سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو
شيء عليم، الأول من غير بداية والآخر من غير نهاية، والظاهر من غير تحديد والباطن من غير
ـيص، موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف، وليس له مثل يقاس عليه، "ليس كمثله شيء وهو
ـيع البصير" لا يلحقه الوهم ولا يكيفه العقل.

ـقول حد تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف، وليس لها وراءه مجال لملتمس إلا التجسيم
ـطيل، عرفه العارفون بأفعاله فنفوا التكييف ككيفية الاستواء، وحديث النزول وغير ذلك من المشابهات
ـشرع يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف، لا يتبع المتشابهات في الشرع إلا من في قلبه
[آل عمران: 7] خلاصة ما وردناه من نصوص ما يأتي:

– إنه لا بدّ من العلم اليقيني بأصول الدين وسبيل ذلك هو العقل، به يعرف وجوده ووحدانيته وتنزيهه.

– إنه إذ وافق المعتزلة في وجوب تنزيه الله عن صفات المخلوقين فإنه خالف منهجم في التأويل العقلي إذ
ـب الإيمان بالمتشابهات كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف[343].

تقد ابن تومرت المجسمة والمعتزلة معاً، إذ استند الفريقان إلى أقيسة فاسدة، أما المجسمة فقد استندوا
ياس الوجود وقياس المشاهدة، أما المعتزلة فقد استندوا إلى قياس الأفعال، قالت المجسمة جميع ما
دنا وجوده على ثلاثة أقسام: جواهر وأعراض وأجسام فكذلك ما غاب عنا، يعنون بذلك الباري، سبحانه
ى عن قول المبطلين، إذ الباري ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وأما المشبهة فقد استندوا إلى قياس
اهدة وهو قياس أصحاب الجهة، إذ قالوا جميع ما شاهدناه من الموجودات لم نشاهد شيئاً منها إلا في
وكذلك الغائب عنا، يعنون الباري، سبحانه وتعالى عن قول المبطلين.

ا المعتزلة – ولا يشير إليهم بالاسم – فقد استخدموا قياس الأفعال، ذلك أنهم قالوا رأينا مشاهدةً أنه كل
فعل فعلاً اتصف به، فمن اعتدى وظلم سمي بذلك جائراً وظالماً، فدل هذا على أن الباري سبحانه لا
ظلماً ولا جوراً إذ لو فعل هذا لسمي به، والذي قالوه باطل من وجهين، أحدهما: إن الباري سبحانه لا
ف أفعاله بالجور والظلم، وإنما يتصف بذلك من حجرت عليه الأمور وحدت له الحدود فمن تعداها
بذلك جائراً وظالماً، والباري سبحانه لا حاكم فوقه ولا آمر ولا ناهي غيره، فلو أدخل عبيده كلهم الجنة
ذلك منه فضلاً، ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلاً، يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما
لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه، والوجه الثاني: إن الذي قالوه لا يصح إلا بتوقيف من الشارع ولا سبيل
جوده أصلاً.

اهر أن ابن تومرت يتبنى موقف الأشاعرة تماماً بصدد أفعال الله كما يتفق معهم بصدد مسائل أخرى
.

– أسماء الله:

ماء الباري سبحانه موقوفة على إنه، لا نطلق عليه إلا ما ورد في كتابه على لسان نبيه، لا يجوز القياس
تقاق والاصطلاح في أسمائه، يسمى المخلوق فقيهاً سخياً لعلمه وكرمه ولا يقاس الخالق سبحانه، وليس
لوق أن يتحكم على خالقه فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه، وإنما يسميه بأسمائه الحسنى ويدعوه
الأعراف: 180] .[344]

– رؤية الله:

ما ورد في الشرع من الرؤية يجب التصديق به، يرى من غير تشبيه ولا تكييف، لا تدركه الأبصار بمعنى
ية والإحاطة والاتصال والانفصال لاستحالة اتصافه بحدوث المحدثات.

– في القضاء والقدر:

اط الله بكل شيء علماً وأحصى كل شيء عدداً [الملك 13] لم يزل ولا يزال عالماً بجميع المحدثات على
ي عليه من صفاته وتفاصيل أجناسها وترتيب أوقاتها ونهاية أعدادها قبل جود أعيانها، قدرها العليم في
، فظهرت بحكمته على وفق تقديره فجرت بتقديره على حساب لا يختل ونظام لا ينحل.

ل ما سبق به قضاؤه وقدره واجب لا محالة ظهوره وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره، أظهرها
ي سبحانه كما قدرها في أزليته من غير زيادة ولا نقصان، لا تبديل في المقدور ولا تحويل في المحتوم[345].
كل ما وجد من الخلائق سبق به قضاء الباري وقدره، الأرزاق مكتوبة والآثار مكتوبة والأنفاس معدودة
ال محدودة، لا يستأخر شيء عن أجله ولا يسبقه، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه ولا يتعدى ما
له، كل ميسر لما خلق له وكل منتظر لما قدر له، من خلق النعيم سييسر لليسرى ومن خلق للجحيم
ر للعسرى، السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه، كل ذلك بقضائه وقدره لا يخرج شيء
قديره، لا تتحرك ذرة فما فوقها في ظلمات الأرض إلا بقضائه وقدره[346].

ا ما ذهب إليه ابن تومرت من القول بالجبر لا نجد فيه أثراً لنظرية الأشاعرة في الكسب، ولكن فيم
يف إذن وكيف يكون الحساب والثواب والعقاب؟ يقول ابن تومرت: لا يكلف الله العباد بالمشيئة ولكن
ر، وإذ أثبت الله التكليف فلا يمكن جحده ولا دفعه ولا رفعه.

ثواب والعقاب مرتبطان بالتكليف، كما أن الوعد والوعيد بيان للناس أن الفعل يتعلق به جزاء من ثواب
قاب، ولو لم يكن ذلك لتساوى الفعل والترك (طاعة الأمر وعصيانه) ولأدى ذلك إلى إهمال الشرع.

يوضح ابن تومرت إذ أثبت التكليف صلته بالإرادة الإنسانية، وإنما أثبت المشيئة النافذة لله والقضاء
بق بالسعادة أو الشقاوة ثم حلل مفهوم التكليف وصلته بكل من الوعد والوعيد من جهة، والثواب
ناب من جهة أخرى دون تعرض لاقتضاء التكليف إرادة حرة للإنسان.

– في عدم تكليف ما لا يطاق:

ع أن مذهب ابن تومرت هو الجبر، الأمر الذي يقتضي القول بجواز تكليف ما لا يطلق – في نطاق إطلاق
ئة الله – فقد ذهب ابن تومرت مخالفاً الأشاعرة مرة أخرى في عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وإنما
يف في نطاق ما يحتمله المكلف [البقرة: 286] لأن ما يحتمله المكلف إما أن يكون راجعاً إلى العقل
مع بين الأضداد أو خلق الأجسام مما يستحيل فعله من المخلوق، وإما أن يكون راجعاً إلى العادة كنقل
ال والارتقاء إلى السماء والحياة بلا طعام ولا شراب مما يستحيل أن يأتي به المخلوق، أو أن يكون راجعاً
طبع كحب البغيض وبغض المحبوب وذلك كله ما لا يصح بها تكليف [الحج: 78].

– في الفقه:

م الأصول – كما سبقت الإشارة – مقدم على الفروع، إذ لا بدّ أن يستند الفرع إلى أصل، ومن ثم فإن علم
حيد سابق على الفقه أو علم العبادات، بعلم توحيد الله بالعقل، وهذا العلم هو أصل الإيمان وجميع
عات.

كن إذا كانت الأصول تثبت بالعقل، فإنه ليس للعقل في الشرع مدخل أو مجال، ويوضح ابن تومرت هذا
قف الذي يبدو متعارضاً مع موقفه من الأصول، إذ ضرورات العقل عنده ثلاثة: واجب وجائز ومستحيل،
ت العبادات من قبيل الواجب في العقل – وجوب البديهيات أو استحالة اجتماع النقيضين – فالأحكام

عية ليست من جنس الأحكام العقلية، وليست هي كذلك من جنس المستحيل – إذ لا يلزم عن طاعة
ر الإلهية استحالة عقلية، فلم يبق إلا الجائز، والجواز يؤدي إلى التمانع – أي إن جواز صدق إحدى
يتين الممكنتين يدفع صدق الأخرى، ولكن الأعيان متساوية عقلاً، أي يمكن صدق أي من القضيتين
أن تلزم عن ذلك استحالة عقلية فليس بعضها أولى بالإباحة أو الحظر من بعض[347]، والله سبحانه مالك
اء يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء، فليس للعقول تحكم ولا مدخل في ما حكم به
ى.[348]

 أن ابن تومرت إذ يستبعد القياس كمصدر للتشريع مقتفياً في ذلك أثر ابن حزم مكتفياً بالقرآن
حديث وإجماع الصحابة، فإنه من جهة أخرى يعارض منهج فقهاء المرابطين في التقليد وفي الاكتفاء في
 بدراسة الفروع دون الأصول، إنه في مقابل التقليد يستنكر إغلاق باب الاجتهاد، ذلك المنهج الذي اطلع
ئمة المذاهب الفقهية، وفي مقابل الاكتفاء بفروع الأحكام الشرعية يرى العودة إلى الأصول لا سيما
يث، ذلك أن الاستناد إلى كتب الفروع وحدها لتقرير حكم شرعي يفضي إلى الخطأ أو إلى الظن، إذ قد
ن الحكم المستند إلى الفرع أصلاً، بينما لا يتقرر تشريع دون مبدأ أو أصل.

ما يتم تحصيل الفقه بخمس طرق:

- الحديث المرفوع إلى النبي.
- معرفة السنّة.
- معرفة نص الحديث.
- تمييز الصحيح من السقيم في النص.
- معرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

كذا لا يختلف منهج ابن تومرت عن منهج أئمة مذاهب الفقه ولا سيما الإمام مالك، وإن كان قد أضاف
سير المجازي.

لاصة اتجاهات ابن تومرت في الفقه إذن ما يأتي:

- إن ابن تومرت يستبعد العقل عن مجال الشرع إذ لا مدخل للعقل في أحكام الله بالوجوب أو الندب أو
حة أو الكراهة أو الحظر، ومن ثم فلا مجال للقياس العقلي كمصدر للتشريع.
- إنه يقتفي أثر ابن حزم في إنكاره إغلاق باب الاجتهاد وتقليد مذاهب الفقه الأربعة وإنما يرى للمجتهدين
و منهم – حق اتباع منهجهم في استنباط الأحكام من الأصول، ومن ثم فإنه لم يخالف الإمام مالك وإنما
نفس منهجه في استخراج مذهب فقهي من الحديث بينما تابع فقهاء الفروع مذهبه، إنه جعل القرآن
حديث أصولاً استنبط منها أحكاماً فقهية شأنه أئمة الفقه بينما جعل فقهاء المرابطين من الفقه المالكي
لاً استنبطوا منها فروعاً – مستندين إلى القياس العقلي الذي أنكره ابن تومرت – مستغنين عن الأصول
رتب عليه أن تنشأ أحكام معارضة للأصول.

ا كان فقهاء المرابطين قد استندوا إلى "الموطأ" بوصفه مصدراً وأصلا فقهيا فقد استند إليه ابن تومرت فه مصدرا من مصادر الحديث[349].

– في الإمامة والمهدية: 11

سباب سياسية أكثر منها عقائدية جعل ابن تومرت في الاعتقاد بالإمامة في كل زمان ومكان ركناً من أركان بدة، فما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق في أرضه، ويشير إلى قول الله [البقرة: 124].

بدّ أن يكون الإمام معصوماً من الباطل لأنه لو لم يكن معصوماً لكان باطلاً والباطل لا يهدم الباطل ال لا يهدم الضلال والمفسد لا يهدم الجور، وأن يكون معصوماً من البدع لأن المبتدع لا يهدم البدع، لا تدفع النجاسة بالنجاسة ولا الظلمة بالظلمة وإنما تدفع الأشياء بأضدادها، تدفع الظلمة بالنور ىلال بالهدى والجور بالعدل والباطل بالحقز ولا يدفع الاختلاف إلا بالاتفاق ولا يكون اتفاق إلا بالرجوع ولي الأمر، الإمام المعصوم من الباطل والظلم، وهذا معنى قول الله: [البقرة: 124]، كذلك كانت إمامة اء من آدم إلى نوح إلى إبراهيم والأنبياء من بعده إلى الرسول المعصوم إلى أن كانت خلافة الخلفاء دين، ثم بدت بعد ذلك أهواء ونزاع وقلوب منكرة وشح مطاع وهوى متبع ودنيا مؤثرة وسبل متفرقة، العلماء وظهر الجهال، ذهب الصالحون وظهر الدجالون، ذهب أهل الحقائق وظهر أهل التبديل يير والتلبيس والتدليس حتى انعكست الأمور وعطلت الأحكام وأهملت الأعمال وماتت السنّن وذهب وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل والجور والظلم والهرج والفتن.

أمر كذلك إلى أن يظهر المنصور المؤيد من الله القائم بالحق الناصر لدين الله القائم بالعدل في الدنيا يملأها والمظهر للحقائق بعد تعطيلها، أتى بالله في زمان ادلهمت فيه الظلمات جاء المهدي في زمن ة، اختصه الله بما أودعه في قلبه من معاني الهداية فانتظمت الأمور على سنن الهدى. العلم به واجب مع والطاعة واجب. أمره أمر الله ورسوله وطاعته طاعة الله ورسوله والانقياد له انقياد لله ورسوله فقته لله ورسوله وبتعظيم حرمانه تعظيم حرمات الله ورسوله، وذلك واجب اعتقاده والتدين به ورسوخه ل ب الصغير والكبير والحر والمتعبد. إنه أمر المهدي الذي هو أمر الله، أمر المهدي حتم من خالفه ، لا دفع في هذا لدافع، وقد يثبت ذلك بثبوت نصوص الكتاب وقواطع الشرع، فالإيمان بالمهدي واجب ك فيه كفر، معصوم في ما دعا إليه من الحق، فرد في زمانه، صادق في قوله، يقطع الجبابرة والدجاجلة، الدنيا شرقها وغربها ليملأها عدلاً كما ملئت جوراً[350].

يعرج ابن تومرت بعد ذلك على طوائف الملثمين (المرابطين) فيتهمهم على اعتقادهم التجسيم وعلى بهم الكبائر بالكفر، فإن كان موقفه من نفسه مستقى من الشيعة بصدد المهدية والإمامة فإن موقفه من ومه متأثر به بأفكار الخوارج عن أعدائهم.

كذا جمع ابن تومرت في مذهبه أفكاراً من مصادر مختلفة بين معتزلة وأشاعرة وشيعة وخوارج، وإذا نا النظر عن أفكاره السياسية في المهدية والإمامة وتكفير أعدائه فإن الملامح العامة لمذهبه الكلامي تبقيه

الأمر في نطاق مذهب الأشاعرة.

– الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م)[351]

ﻬرته كمؤرخ للفرق والديانات أوسع من شهرته كمتكلم، ذلك أن كتابه "الملل والنحل" ظل على مدى
، أهم مرجع قديم عن فرق المسلمين فضلاً عن الأديان الأخرى كما عرفها المسلمون آنذاك، وذلك أمر
ر أن يكون موضع دراسة، إذ لا ينبغي أن نعرض للمتكلمين فحسب بل لمؤرخي الفرق كذلك، خاصة إذا
بعضهم كالشهرستاني قد شكل معلوماتنا عن هذه الفرق لنتبين ما أصابوا فيه وما جانبهم فيه الصواب.
نهج تصنيف كتاب الملل والنحل يستند فيه الشهرستاني كغيره من كتاب الفرق إلى الحديث المنسوب
رسول: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة: الناجية منها واحدة والباقون هلكى[352]. والحديث مشتبه
ﻬحته سنداً ومتناً، فقد طعن الإمام ابن حزم في إسناده، أما متنه فمحل اختلاف، فهناك من رواه على أن
ية واحدة والباقين هلكى، ومن رواه أنهم كلهم ناجون سوى واحدة هي الزنادقة، والذين ذكروا أن الناجية
واحدة اختلفوا في تحديدها[353].
تند الشهرستاني إلى هذا الحديث في تصنيفه لفرق المسلمين فتكلف مثل ما تكلف كل من استند في
يفه إليه من تشعيب الفرق ليكتمل عددها ثلاثاً وسبعين دون اعتبار للمستقبل.
اف الشهرستاني خطأً منهجياً آخر يضفي ظلالاً كثيفة من الشك حول موضوعية ما ذكره سواء ما يتعلق
لات الفرق أو بمعتقدات الأديان الأخرى وذلك في ما مهد به لدراسته من تبرير كأنه فلسفة لإدانة
دات جميع الأديان والمذاهب – عدا مذهبه بطبيعة الحال – إذ ردها كلها إلى معصية إبليس إذ يقول:
أن أول شبهة وقعت في الخليفة شبهة إبليس ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى
عارضة الأمر، وهكذا في بساطة رد استخدام العقل في موضوعات الدين إلى معصية إبليس[354] جاعلاً
ع مذاهب المسلمين – عدا مذهبه – منتسباً إلى حزب الشيطان إذ يقول: فاللعين الأول لما حكم العقل
من لا يحكم عليه بالعقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق، والأول غلو
ي تقصير، ومن الشبهة الأولى ثارت مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض، وثارت
لشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات
لوقين، فالمعتزلة مشبهة أفعال والمشبهة حلولية الصفات، وكل واحد منهم أعور بأي عينيه شاء! فإن
قال إنما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق، ومن قال: يوصف
ي تعالى بما وصف به الخلق أو يوصف الخلق مما يوصف به الباري تعالى فقد اعتزل عن الحق.
سب على الخصوص مذهبي المعتزلة والخوارج إلى معصية إبليس، أما المعتزلة فحين طلبت العلة في كل
وذلك في رأيه من سنخ اللعين، وأما الخوارج فلا فرق عنده بين قولهم: لا حكم إلّا بالله ولا تحكم الرجال
قول إبليس: لا أسجد إلا لك[355].

صل الشهرستاني بين شبهات إبليس وبين ما أثاره المنافقون إذ لم يرضوا بما كان يأمر به النبي وينهى عنه، ادلتهم بالباطل في ما لا يجوز الجدال فيه، ثم ليصل هؤلاء المنافقين بأصل أو بمنبت أو بذرة الفرق لامية الضالة فلا فرق مرة أخرى بين قول إبليس: لا أسجد إلا لك وبين قول ذي الخويصرة التميمي للنبي: ، يا محمد فإنك لم تعدل، فخلاصة الضلال كله في حكم الهوى في مقابلة النص.

لاصة القول في تقييم كتاب الملل والنحل ما يأتي:

– من الناحية المنهجية:

- استناداً إلى حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة وما يتضمنه من إدانة عقائدية لاثنتين وسبعين وفي ذلك بعد عن الموضوعية فضلاً عن التعسف في تشعيب الفرق.

– تبرير عقائدي خطير وغريب من الإسلام إذ يصل معتقدات هذه الفرق بشبهات إبليس التي يجمعها ءاً أصل واحد هو السؤال بـ "لمَ" أو الاحتكام إلى العقل.

– من الناحية الموضوعية: معلومات مستقاة من كتاب الأشاعرة وخاصة البغدادي وذلك بدوره ناقل – د المعتزلة – عن ابن الراوندي الذي يعده الأشاعرة أنفسهم ملحداً.

لص من ذلك إلى أنه قد آن للباحثين والدارسين لفرق المسلمين أن يستندوا إلى مصنفات ومؤلفات أتباع الفرق لا إلى ما يكتبه عنهم الخصوم ومنهم الشهرستاني، فذلك يحقق هدفين أحدهما علمي والآخر ، أما العلمي فذلك ما يقتضيه البحث العلمي الموضوعي النزيه، وأما العملي فتقريب بين فرق المسلمين، سبحت هذه الكتب تشكل عقبة في سبيل التقارب بين مذاهب المسلمين ما دامت معلومات جمهور أهل ة عن الشيعة أو الخوارج مقصورة على مؤلفات تصل بين معتقدات هذه الفرق وبين معصية إبليس تارة دها إلى الديانات الأخرى تارة أخرى[356].

ؤه الكلامية:

– في إبطال التشبيه والتعطيل معاً:

ري تعالى واحد في ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له، لا يشبه من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة "ليس كمثله شيء وهو السميع ير"، فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا هو قابل للأعراض ولا ل للحوادث، ولو كان الباري كما تصوره المشبهة متقدراً بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحد ونهاية مختصاً ، متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً، ذلك أن التغير دليل الحدوث.

ئه مستغن عن المحل والحيز جميعاً، لا حدّ له ولا اجتماع ولا افتراق، ليس بداخل في العالم ولا خارج، لدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات، على أنه يصح أن يقال داخل في العالم بعلمه وقدرته ج عنه بكونه منزهاً متقدساً متعالياً، هو الأول والآخر إذ ليس وجوده زمانياً، هو الظاهر والباطن إذ ليس ده مكانياً[357].

التعطيل فإنه ينصرف إلى وجوه شتى:

ها تعطيل الصنع عن الصانع وذلك قول الدهرية المنكرين لوجود الباري ويرد عليهم الشهرستاني بأدلته وجود الله.

نها تعطيل الصانع عن الصنع وذلك قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم في الأزل، ويرد عليهم بإثبات ث العالم وفعل الله فيه.

نها تعطيل الباري عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الأسماء والأحكام وذلك مذهب الإلهيين من سفة.

نها تعطيل الباري عن الصفات والأسماء أزلاً، وذلك مذهب الغالية من الشيعة الباطنية، إذ قالوا إن ع إنية أزلية وهو قبل الإبداع عديم الاسم فلسنا ندرك له اسماً في ذاته، إنه هو هو لا موجود ولا معدوم، لم ولا جاهل، لا قادر ولا عاجز، ولا مريد ولا كاره وكذلك سائر الأسماء والصفات.

د عليهم الشهرستاني بأن من أثبت صانعاً وذكراسماً له فإن الاشتراك في الأسماء لا يوجب اشتراكاً في ني، وإن أسماء الباري سبحانه إنما تتلقى من السمع، وقد ورد سمع بأنه سبحانه عليم قدير حي قيوم ع بصير لطيف خبيرن وأمرنا سبحانه أن ندعوه عز وجل بأحسن الاسمين المتقابلين [الأعراف: 180].

نها تعطيل ظواهر الكتاب والسنّة عن المعاني التي دلت عليها، وذلك مذهب المعتزلة، ولا ينتقدهم رستاني انتقاده سائر الفرق والمذاهب، والواقع أنه أقرب في تصوره لذات الله وصفاته إلى المعتزلة منه إلى اتية.

– في إثبات العلم بذاته وصفاته:

ير الشهرستاني إلى الآراء المختلفة في الصلة بين الذات والصفات، أما المعتزلة فالصفات عندهم عين ت وأما الأشاعرة فقد أثبتوا الصفات قائمة بالذات، أما الفلاسفة فقد قالت واجب الوجود بذاته لا يتصور احداً من كل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود بحيث يكون أحد هين والاعتبارين غير الآخر أو يدل لفظ على شيء هو غير الآخر بذاته[358].

تقد الشهرستاني موقف الفلاسفة[359]، ويعرض لموقفي المعتزلة والأشعرية في موضوعية دون ترجيح هما على الآخر، ويستند موقف الأشعرية في قولهم: الله عالم بعلم، وإن العالم لا بدّ أن يكون ذا علم إلى الغائب على الشاهد الأمر الذي ينكره المعتزلة، ويعتبر الأشعرية الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهي والشرط والدليل والحد.

العلة فإنه في الشاهد كون العالم عالماً معللا بالعلم، ولا بدّ من تلازم العلة مع المعلول، إذ لو جاز وجود بدون علم لجاز وجود معلول دون علة، فالوصف والصفة أمران متلازمان. ومن ثبتت له هذه الصفات. والقدرة والحياة – وجب وصفه بها. فإن وصف بها وجب إثبات هذه الصفات له، كذلك الأمر في

ة والكلام، إذ لما ثبتت له الإرادة والكلام كان مريداً متكلماً، فلما وجب كونه مريداً متكلماً وجبت له ة والكلام.

د المعتزلة على ذلك بأن تعليل الأحكام بالعلل يلزم عنه افتقار المعلول إلى العلة. وإن صح ذلك في هد فإنه لا يصح في الغائب. إذ تقدس سبحانه عن الاحتياج إلى التعليل. أو إلى صفة العلم كي يكون بها أ.

د الأشاعرة أننا لا نعني بالتعليل الافتقار أو الاحتياج وإنما مجرد الاقتضاء العقلي والتلازم الحقيقي.

الشرط فإن كونه سبحانه عالماً يقتضي كونه حياً، إذ الحياة شرط لكون العالم عالماً، ذلك أمر مطرد في هد والغائب.

د المعتزلة باختلاف الشاهد عن الغائب، إذ ليست الحياة وحدها في الشاهد شرطاً لكون العالم، وإنما م إليها شروط أخرى كوجود البنية وهذا ما لا يجب اطراده في الغائب.

حاول الشهرستاني التقريب بين الموقفين مستنداً إلى التحليل اللغوي. فمعنى كونه عالماً قيام العلم به. ى قيام العلم به اتصاف علمه به من غير فرق، وأنه قد اشتق له اسم من العلم فيقال عالم كما يشتق من الفعل فيقال فاعل فلا اقتضاء ولا إيجاب ولا علة ولا معلول[360].

الحد فقد ذهب الأشاعرة إلى أن حد العالم في الشاهد أنه ذو علم والقادر أنه قدرة والمريد أنه ذو إرادة يجب اطراد ذلك في الغائب.

د المعتزلة بأن ذا الشيء لا يكون دائماً على سبيل الوصف والصفة، إذ قد يكون على سبيل الفعل معول، وقد يكون على سبيل الملك والمملوك، فقد ورد في التنزيه "رفيع الدرجات ذو العرش" والعرش ، وملكه وليس صفة قائمة بذاته[361]:

كذا لا نجد الشهرستاني متحاملاً على المعتزلة تحامل متقدمي الأشاعرة إذ استجد خصم خطير – وهم سفة – تهون إلى جانبه خصومة المعتزلة.

– في الإرادة:

شعب الكلام في الإرادة إلى ثلاث مسائل، إحداها في كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة، الثانية في أن ، قديمة لا حادثة والثالثة أن الإرادة الأزلية متعلقة بجميع الكائنات.

الأولى فالكلام فيها مع النظام والكعبي والجاحظ والنجار، فذهب النظام والكعبي إلى أن الباري تعالى غير وف بها على الحقيقة، وإن ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها ومنشئها، وإن ـ بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه أمر بها، وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه فقط.

هب التجار إلى أن معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب ولا مستكره. وذهب الجاحظ إلى إنكار أصل الإرادة داً وغائباً.

ِد الشهرستاني عليه بأنه كما يحسّ الإنسان في نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه يحسّ من نفسه قصده
ءعزمه عليه ثم قد يفعله على موجب إرادته وقد لا يفعله على موجب إرادته.

الرد على النظام والكعبي فقد قام الدليل على أن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض في أفعال
د دليل على الإرادة والقصد والميل، والدليل يطرد شاهداً وغائباً، فإن الإحكام والاتقان لما دل على الفاعل
داً دل عليه غائباً، والاختصاص ببعض الجائزات دون البعض من دلائل الإرادة.

كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فمجمع عليه، غير أن ذلك ليس معنى الإرادة، وإنما تعني الإرادة
ىاص الأفعال ببعض الجائزات دون البعض.

ادة الله قديمة أزلية فالباري مريد بإرادة قديمة لا في محل.

ى أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة يتركز حول تعلق الإرادة. إذ يرى المعتزلة أن الإرادة الإلهية متعلقة
له وذلك يعني أنه قاصد إلى خلقها على ما علم، وأن إرادته تتقدم على المفعول بلحظة واحدة، أما كونه
اً لأفعال المكلفين فيعني أن ما كان منها خيراً ليكون، أما ما كان منها لئلا يكون فلا يكون، أما المباحات –
ليست خيراً ولا شراً – فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها.

ى الأشاعرة أن إرادة الله تتعلق بكل الكائنات، إذ الصفة القديمة يجب أن تتعلق بكل متعلق على
لاق.

رة أخرى لا يتحامل الشهرستاني على المعتزلة، وإن قدم رأيه في ضوء أشعريته إذ يقول: إرادة الله ومشيئته
ضاه ومحبته لا تتعلق بالمعاصي من حيث كونها معاصي كما لا تتعلق قدرته تعالى بأفعال العباد من حيث
كسابهم فيمنع النزاع ويندفع التشنيع[362] .

ستند الشهرستاني في موقفه عن الإرادة إلى قول الإمام جعفر الصادق: إن الله تعالى أراد منا شيئاً وأراد بنا
. ما أراده منا أظهره لنا، وما أراده بنا طواه عنا. فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا، ومعنى ذلك أنه
منا ما أمرنا به وأراد بنا ما علمه الله. فكأن الإرادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد، وهي
علقت بثواب سميت رضى ومحبة[363]، وإذا تعلقت بعقاب سميت سخطاً وغضباً. وكذلك إذا تعلقت
اد على وجه تعلق العلم به قيل أراد به ما علم، وإذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق الأمر قيل أراد منه ما
وإذا تعلقت بالصنع مطلقاً قيل أراد الكائنات بأسرها ولم يقل أراد منها وأراد بها بل أرادها على ما هي عليه
لتجدد والتخصيص بالوجود دون العدم، أما أفعال العباد فإرادته لها لا على الوجه الذي يتسبب إلى العباد
لى الوجه الذي ينتسب إلى الخلق إيجاداً وتخصيصاً، وقد يكون على وجه ما أراده منا أي أمرنا به ديناً
عاً واعتقاداً ومذهباً، وما أراده بنا ما علم به سابقة وعاقبة وفاتحة وخاتمة، وقد دل على هذا المعنى قوله
ى: [السجدة: 13] أي لما لم يشأ الهداية حق القول على مقتضى العلم السابق[364] .

كذا لا نجد الشهرستاني مقتفياً أثر متقدمي الأشاعرة في التشنيع على المعتزلة بصدد القول بالقدرة، وإنما
فيها موقفاً معتدلاً وإن لم يخالف الأشعرية في حقيقة معتقده: إذ الله خالق الفعل والعبد مكتسبه.

- **كون الباري متكلماً بكلام أزلي:**

ـب الأشاعرة إلى أن كلام الباري تعالى كلام واحد، وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ـد، ويرى الشهرستاني أنه يمكن أن يضاف إليها النداء والدعاء، وكان عبد الله بن كلاب قد ذهب إلى أن الباري في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم ط التكليف.[365]

ى الشهرستاني إمكان أن ترد الأقسام كلها إلى قسمين: الخبر والأمر. إذ لا يتصور الاستخبار في حقه تعالى موجب حقيقة الاستفهام وإنما معناه التقرير والإخبار: كقوله تعالى: [الأعراف: 172]، فالاستخبار بذلك لى الخبر، كذلك الوعد والوعيد أحدهما متعلق بثواب والآخر بعقاب، كما أمكن أن يرد النداء إلى الخبر، ذهب الشهرستاني إلى رد قسمين إلى قسم واحد فيكون ككلامه كله واحداً، وقد ورد التنزيل بقسميه أمراً ث يتضمن جميع الأقسام في قوله تعالى: [القمر: 50]، وفي قوله: [العراف: 54]، فالخلق والأمر يتقابلان ، الفعل والقول.

ـد الشهرستاني على المعتزلة بخلق القرآن بقوله: إننا لا ننكر وجود كلمات لها مفتتح ومختتم وهي آيات ر ويسمى الكل قرآناً، وما له مبتدأ ومنتهى لا يكون أزلياً، ويسمى ما يقرأ باللسان قرآناً وما يكتب باليد حفاً، ولكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات ومقروء هذه القراءة، إنها صفة أزلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة، لام الله غير ما حل في اللسان من تحريك الشفتين واللسان والحلق، بل هو معنى آخر وراء ذلك، إنه ، واحد أزلي وكلمات كثيرة أزلية، إذ الكلمات مظاهر لأمر، فكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروفه لا ، كلماتنا وحروفنا، إنها حروف قدسية علوية، إذ الكون كله قائم بكلمة الله محفوظ بأمر الله[366].

- **في كونه تعالى سميعاً بصيراً:**

ـب فريق من المعتزلة إلى أنه تعالى سميع بصير لذاته، كما ذهب الكعبي ومن تابعه من البغداديين إلى أن ، كونه سميعاً بصيراً أنه أعلم بالمسموعات والمبصرات ولا يزيد عن كونه عالماً بالمعلومات، وذهب أبو ـن الأشعري إلى أنه تعالى سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان قائمتان بذاته زائدتان على كونه عالماً.

ـابع الشهرستاني الأشعري إذ إننا نجد تفرقة ضرورية بين كون الإنسان سميعاً وبين كونه بصيراً فلا بدّ أن ع الأمر إلى معنى يكون بالأول سميعاً وبالثاني بصيراً وهما معنيان زائدان على كونه حياً[367].

- **في جواز رؤية الباري عقلاً ووجوبها سمعاً:**

ت الأشعري رؤية الله إثبات جواز عقلاً وإثبات وجوب سمعاً، ولا يشترط في الرؤية وجود البنية أو اتصال اع أو توسط الهواء المشف. ويرد الأشعري الرؤية إلى الوجود إذ كل موجود عنده فهو ممكن أن يرى.

ى الشهرستاني أن مسألة الرؤية يجب الإيمان بها بمقتضى السمع، ويذكر الأدلة السمعية التي يذكرها عرة كقوله تعالى: [القيامة: 22 - 23] وسؤال موسى ربه الرؤية إذ لو كانت ممتنعة لما سألها نبي، أما ة العقلية على السمع وأجوبة الأشعري على اعتراضات المعتزلة فإن النفس لا تسكن إليها كل السكون.

يمكن إذن الاستناد في رؤية الله إلى العقل، وإنما الإيمان بها واجب بمقتضى السمع فذلك ما يمكن أن
د عليه كل الاعتماد[368].

- في التحسين والتقبيح:

يجب على الله تعالى شيء من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع:

. مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف من الله شرعاً، على معنى
فعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً أو قبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم
جب من الله ثواباً أو عقاباً، فقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية،
ى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتضِ قوله صفة للفعل.

و قدرنا إنساناً قد خلق تمام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب
ب الأبوين ولا تزيا بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران: أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد
ني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوماً عليه فلا شك أنه لا يتوقف في الأول بينما
ف في الثاني.

الصدق إخبار عن أمر ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به، إن من أدرك هذه الحقيقة
خطر بباله كون الصدق حسناً أو الكذب قبيحاً، فلا يدخل الحسن والقبح إذن في صفاتهما الذاتية، ومن
بار التي هي كاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة عليه، فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حد الكذب ولا
في الوجود، فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجوداً أو عدماً ولا يعقل بالديهة ولا
ر، لأن النظر لا بدّ أن يرد إلى الضروري البديهي، فلا مرد لهم – أي المعتزلة – إلا الاسترواح إلى عادات
س من تسمية ما يضرهم قبحاً وما ينفعهم حسناً[370369](*).

و كان الحسن والقبح، الحلال والحرام، والوجوب والندب، والإباحة والحظر، والكراهة والاستحباب،
هارة والنجاسة، راجعة إلى صفات نفسية للأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء وآخر
بحه، ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب، ولما اختلفت
كام بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً... إن الحسن والقبح في الصدق والكذب كالحلال والحرام في
ح والزنا، والجواز والحظر في البيع والربا.

و كان الحسن والقبح يردان إلى العقل فما وجه الحسن في أصل التكليف إذا كان لا يرجع إلى المكلف خير
، نفع وضر، زين وشين، حمد وذم، جمال ونكال، والمكلف قادر على إسباغ النعم عليهم من غير سبق
ب فقد تعارض الأمران: أحدهما أن يكلفهم فيأمرهم وينهاهم حتى يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على
م، والثاني أن لا يكلفهم بأمر ونهي إذ لا يتزين بطاعة ولا يتشين منهم بمعصية ولا يثيب ثواباً على فعل
عاقب عقاباً على فعل، بل ينعم دواماً كما أنعم ابتداء، أليس العقل الصريح يتحير في هذين المتعارضين
هتدي إلى اختيار أحدهما حقاً وقطعاً[371].

ذا يلزم الشهرستاني المعتزلة بمقتضى مبدأهم في حسن الأفعال أو قبحها لذاتها أن يسبغ الله النعم على د دوماً دون تكليف فربما كان ذلك بمقتضى العقل أفضل وأحسن من أن يكلفهم ثم يثيبهم أو يعاقبهم لا يناله من طاعتهم أو معصيتهم نفع ولا شر، أما وقد كلفهم فلا معوّل على حسن الأفعال لذاتها في التكليف، وإنما يرد الأمر كله إلى الله "لا يسأل عمل يفعل".

– لا يجب على الله شيء من قبل العقل: ولا يمكن أن تقاس أفعال الله على أفعال العباد، فإنا نرى كثيراً لأفعال تقبح منا ولا تقبح منه كإيلام البريء وإهلاك الحرث والنسل إلى غير ذلك، وعليه يقاس إنقاذ ق والهلكى، فإن نفس الإغراق والإهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح بينما ذلك منا قبيح، فإن قيل في كه سر لم نطلع عليه أو غرض لم نتوصل إليه فإن فعل الإهلاك من الله والإنسان واحد، فلم حسن من وقبح من فاعل؟

يقال ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة عندنا وقوع الفعل على حسب العلم سواء أكان فيه حة وغرض أم لم يكن، بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله وإلا كان الحامل فوقه والداعي أعلى منه، عله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من خارج وغرض من الغير، والحكيم من فعل فعلاً على مقتضى علمه، والحسن والأحكام في الفعل من آثار العلم.

– ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع: إن صاحب الحق له أن يطلب وله أن لا يطلب سيما إذا مستغنياً عن المطالبة به وعن تحصيله له، وقبل الرسالة لا سبيل إلى معرفة مطالبته العبد بحقه، فإنه يطالب وربما يتفضل بالإسقاط، فيتوقف العقل في ذلك.

شير الشهرستاني إلى رأي أبي إسحق الأسفراييني في صحة كون الضدين – وجوب معرفة الله وشكره قبل الشرع أو أن ذلك لا يجب مراداً على البدل يوجب التوقف، مثال ذلك من خاف التلف من شيئين على ولم يكن له دليل يدل على أحدهما بالتعيين، فذلك يوجب التوقف في الأمرين[372]، ويرد المعتزلة على بأن أحد الطريقين – معرفة الله قبل ورود السمع آمن على الحقيقة بينما الثاني – عدم معرفته وشكره – ف إذ قد يطالبه الله بحقه والأخذ بالأمن أولى.

كن الأسفراييني يرد على ذلك، ويشايعه في ذلك الشهرستاني بأن لا سبيل إلى معرفة رضى الله وإذنه إلا مع، فلا يحسن الشكر إلا بالشرع.

– في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى، وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف:

ق الله العالم بما فيه لا علة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو للخلق، إذ ليس على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه.

ند ذهب المعتزلة إلى أن ما حمل الله على الخلق فيه خير وصلاح للمكلف، وأن درجة الثواب بعد يف أسنى من التفضل المجرد، يرد الشهرستاني على ذلك بقوله: لقد عادت حكمة الله تعالى في خلق وات والأرض بما فيها إلى أن يكون التذاذ المكلف بثواب يناله على عمله أكثر من التذاذه بتفضل يناله

غير عمل، إنا إذا فحصنا عن الأغراض كان الغرض من خلق العالم هو الاستدلال[373]، وكان الغرض من ندلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول قة بين لذتي المقابلة والعطية أو الاستحقاق والتفضل، أما كان يقدر الخالق على أن يخلق لذة في التفضل مما يخلقها في الاستحقاق واللذات كلها مخلوقة لله تعالى؟ لقد تعبت عقولكم من شدة التعمق في خراج المعاني[374]! كيف يستكشف العبد وهو مخلوق مربوب من قبول فضل الله تعالى لو قد أمكن خلقه ءاً الجنة ابتداء؟

ند ذهب المعتزلة إلى أن الله يجب عليه مراعاة الأصلح لعباده، إلى حد أن ذهب فريق منهم إلى أن خلود النار صلاح لهم فإنهم لو أخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه ولصاروا إلى شر أشد من الأول ويرد على ذلك لأصلح لهم لو أماتهم الله أو سلب عقولهم وقطع عقابهم[375].

الله هو مالك الملك المتصرف في ملكه، له التصرف مطلقاً كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا ، عما يفعل وهم يسألون.

- في إثبات النبوات:

ات النبوة يأتي بعد إثبات كون الباري تعالى آمراً ناهياً مكلفاً، ذلك أن من له الأمر والخلق والملك له أن ف في عباده بالأمر والنهي، وله أن يختار منهم واحداً لتعريف العباد أمره ونهيه عنه إليهم، فإن من له ق والإبداع له الاختيار والاصطفاء "وربك يخلق ما يشاء ويختار".

ن جهة أخرى فإن الإنسان محتاج إلى اجتماع على نظام وصلاح ولن يتحقق الاجتماع إلا بتعاون وتمانع، يتصور ذلك إلا بحدود وأحكام يجب أن تكون موافقة لحدود الله وأحكامه، وليس للإنسان أن يضع من نفسه حدوداً وأحكاماً[376] فلزم أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحياً وينزله تنزيلاً على ه.

س النبي موكولاً إلى نفسه طرفة عين، إذ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وتلك هي العصمة ية، وعصمة النبي فضل ذاتي يميز النبي عن سائر البشر كما أن النطق فصل ذاتي يميز الإنسان عن وان.

من يؤمن بأن لله على عباده تكليفاً وأمراً فقد وجب أن يؤمن بالنبوة، والبشرية لا تنافي الرسالة خلافاً قد الصابئة، إذ النبي بطرف بشريته يشاكل الناس ويشاركهم، وبطرف نبويته أو رسالته يشاكل نوع الملائكة ركهم.

لالة صدق النبي اقتران المعجزة بدعوى النبي وذلك عند التحدي والاستدعاء، وتقع المعجزة استجابة ى الداعي، فإن من كان مجاب الدعوة يستحيل أن يكون في دعواه كاذباً على الله تعالى، وقد تتصف جزة بالصرفة أي منع الناس عن التحدي بمثل ما تحدى به النبي من جنس المعجزة، فلا يقدر أحد على رضة بالدعوى فضلاً عن معارضته بالخارق للعادات، هذا أبلغ في باب الإعجاز إذ يجد المتصدي

ارضة في نفسه عجزاً مع أن النفوس سليمة والألسن منطلقة والدواعي باعثة على المعارضة، حينئذٍ تتحير
ول وتنحصر اللسن وتتراجع الدواعي وتنمحق الدعاوى[377].

م تجعل المعتزلة المعجزة أهم قرينة على صدق النبي، إذ قد تظهر الحيل وخوارق العادات من الأدعياء،
لاً عن أن كثيراً من الأنبياء قد خلت دعواتهم من المعجزات ومضوا يدعون الخلق إلى الإيمان من غير
ت إلى طلب الآيات، وإنما دلالة صدق النبي عندهم صدق ما يخبر به في ذاته وذلك لازم عن قولهم
ن الأفعال في ذاتها.

هبوا إلى أن من حق المستمع على النبي إذا طلب الأول الاستمهال للنظر أن يمهله حتى ينظر: [التوبة:
أما الأشاعرة وقد ذهبوا إلى أن المعجزة هي وحدها دلالة صدق النبي فإنه لا يجب على النبي بعد ظهور
جزة على يديه أن يمهل خصمه ويرون في الاستمهال والإمهال تعطيلاً للنبوة:

بياء خيرة الله في خلقه وحجة الله على عباده والوسائل إليه وأبواب رحمته وأسباب نعمته "الله يصطفي
لملائكة رسلاً ومن الناس"، فكما اصطفاهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة فقد اصطفاهم عن الخلق
بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق وكرم الأعراق فيرقيهم مرتبة مرتبة حتى إذا
شده وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية بعث إليه ملكاً وأنزل عليه كتاباً.

ا ثبت صدق النبي وجب السمع والطاعة له، فإذا عرفنا لقوله وجهاً بالدليل العقلي فبصيرة وخيرة، وإن
عرف له وجهاً فتسليم وتصديق، ذلك أن الصادق الأمين لا بدّ أن يكون لكلامه محمل صحيح، فإذا
ناه فخيرة، وإلا آمنا وصدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن إلى الله تعالى ورسوله[379378](*).

ضرويات سمعية: من ذلك **حشر الأجسام** وذلك ممكن في ذاته وقد ورد به الصادق فوجب التصديق بذلك
غير أن يبحث عن كيفيته، إنه إذا كان الرب قادراً على الابتداء كان قادراً على الإعادة: [يس: 78 - 79].

ا سؤال القبر وعذابه فقد ورد بهما الخبر الصحيح، وهو يقتضي الصورة الجسمية حيث سؤال الملكين:
بك وما دينك ومن نبيك؟

ا الميزان فقد ورد في الكتاب العزيز: "ونضع الموازين القسط ليوم القيامة" ميزان توزن به الأعمال
وال والله أعلم بمراده.

ا الحوض فيجري على ظاهره كالأنهار التي في الجنة، من شرب منه شربة يوم القيامة لم يظمأ بعدها
[38].

: – في إثبات الجوهر الفرد:

سم ينتهي بالتجزئة إلى حد لا يقبل الوصف بالتجزّؤ، ويسميه المتكلمون جوهراً فرداً، ذلك أن الجسم
ب من أجزاء متناهية، وما تحصره النهايات والأطراف لا يشتمل على ما لا نهاية له، والذي تتناهى أطارفه
لاعه يستحيل أن يشتمل على منقسمات بلا نهاية، ذلك أن الجسم متناهٍ بالحسّ، وما هو متناه لا يشتمل

أجزاء بالفعل غير متناهية وإن أمكن أن يشتمل على أجزاء بالقوة غير متناهية، فإن قيل: أيجوز أن يخرج
ۍ بالقوة إلى الفعل؟ فالإجابة بالنفي ومن ثم يبقى بأن تجزئة الجسم إلى ما لا نهاية بالفعل محال.
ن شبه المعارضين – وهم الفلاسفة القائلون بالهيولى والصورة – أن قالوا لو قدرنا جوهراً بين جوهرين
يلاقي على يمينه بغير ما يلاقي على يساره، ومن ثم يثبت التجزّؤ في الجزء إذ يتعذر أن يلاقيه كله.
رد على ذلك بأن الجوهرين إن تلاقيا فإن أحدهما يلاقي الآخر بطرف متميز، فالطرفان جزءان فردان كما
وسط أيضاً فرد، فكل جسم ذو نهايتين ووسط، أجزاء ثلاثة لا رابع لها، ذلك إن الطرف لا ينقسم ولو
م ما كان طرفاً.

ٮ ذي نهاية من جسم فإنما ينتهي بحد لا ينقسم، ينتهي الجسم المؤلف من طول وعرض وعمق إلى
ح ينقسم طولاً وعرضاً ولا ينقسم عمقاً، والسطح ينتهي بخط وذلك ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً،
ط ينتهي بنقطة لا تنقسم لا طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، وذلك مثال موازٍ للجوهر الفرد عندنا إلا أن
طة موهومة والجوهر الفرد موجود، والنقطة والخط والسطح هي عند الفلاسفة أعراض وعند المتكلمين
ىر، ولا يختلف الأمر بكونها جواهر أو أعراضاً إذ المقصود إثبات التناهي فكل ما لاقى شيئاً فإنما يلاقيه
ونهاية وكل حد ونهاية فهو غير منقسم.
وسطاني يلاقي ما على يمينه بعين ما لاقى ما على يساره ذاتاً وجوهراً وبغيره نسبة وإضافة، وقد تتكثر
ٮ الشيء وإضافاته ولا يوجب ذلك تكثر الذات مثل النقطة التي في وسط الدائرة فإنها مع وحدتها تنسب
ل جزء من أجزاء الدائرة فهي مع نسبة غير النسبة التي تليها، وإذا وسعنا الدائرة تكثرت نسبها ولا يوجب
تكثراً في ذاتها، كذلك القول في الجوهر الفرد: بنسب إلى جزء على اليمين وجزء على اليسار أو إلى ستة
، محفوفة به ولا يوجب ذلك تكثراً في الذات[381].
لاصة القول أن الجسم المتناهي لا يشتمل على ما ليس بمتناهٍ، وما هو محدود محصور لا يتجزأ إلى ما
ـير محدود ولا محصور، ومن ثم لا يجوز أن يتجزأ الجسم أبداً إلى ما لا نهاية وإنما يتجزأ إلى جزء لا يتجزأ
لجوهر الفرد.

ه نظرية الجزء تابع فيها الشهرستاني أغلب المعتزلة والأشاعرة، وقد كان يهدف إلى أن يعارض نظرية
سفة في الهيولى والصورة لتفسير الجسم الطبيعي، ولا شك أن نظرية الجزء لدى المتكلمين أكثر ملاءمة
ر الإسلامي من نظرية الهيولي والصورة الأرسطية والتي تبناها فلاسفة الإسلام.

قاداته لفلاسفة الإسلام:

– في تقسيمهم الوجود إلى واجب بذاته وإلى واجب بغيره هو ممكن بذاته:

صحة التقسيم أن يقال: ينقسم الوجود إلى واجب وإلى ممكن، ثم ينقسم الواجب إلى ما يكون واجباً
، وإلى ما هو واجب بغيره، وكذلك الأمر في الممكن، ولا بدّ أن يفيد كل قسم غير ما يفيده القسم الآخر،
يدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه المعنى الثاني[382]، ذلك أن الوجود من حيث هو وجود قد عم

ب والممكن أو الجائز، الوجوب من حيث هو وجوب قد خص الواجب فاشتركا في الأعم – وهو الوجود
قا في الأخص – الوجوب أو الإمكان، وما به عم غير ما به خص، ومن ثم فقد تعذر أن يكون العالم واجباً
ه) وممكناً (بذاته) في آنٍ واحد[383].

يدفع الخطأ في التقسيم أن يدعي الفلاسفة أن الوجود لا يعم الواجب لذاته والواجب غيره بالسوية إذ
ود في أولهما بالأول والأولى وفي ثانيهما بلا أول ولا أولى، كذلك لا يدفع هذا الخطأ أن يقال إن الوجود
على الله وعلى غيره بالتشكيك – لا بالمشاركة ولا بالتواطؤ[384]، كذلك لا يقال إن الوجود ليس جنساً
ج تحته الواجب لذاته والواجب بغيره لأنه حتى إذا لم يكن الوجود جنساً فلا يخرج عن كونه عاماً شاملاً
مين ولولا شموله لما صح التقسيم.

هذا الدفع الشكلي لبيان خطأ الفلاسفة المنطقي في التقسيم يشير الشهرستاني إلى خطأ آخر في مفاهيم
طلحات، ذلك أن هناك فرقاً بين وجوب العالم بإيجاب الباري وبين وجود العالم بإيجاد الباري، أما وجود
ء بإيجاد موجده فصواب من حيث اللفظ والمعنى، وأما وجوب الشيء بإيجاب الموجب فخطأ، ذلك أن
ب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز ووجوده وجائز عدمه، وحينما جعل الفلاسفة الواجب (بغيره) ممكناً
ه) فكأنهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض، لقد استفاد العالم وجوده من المرجح ولا يقال استفاد
جوبه، وحال وجود العالم فإن الوجوب له أمر عارض ومن ثم يمكن أن يقال: وجد العالم بإيجاد واجب
ود فعرض له الوجود ولا يقال: واجب بغيره ممكن بذاته، ذلك أن الواجب والممتنع طرفان والممكن
طة بينهما لا هو بواجب ولا هو بممتنع وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم، لقد انحرف كلامكم بقولكم
وجود العالم بإيجابه[385].

القسمة العقلية تقتضي الحصر في ثلاثة أقسام: واجب وجائز ومستحيل، فالواجب هو ضروري الوجود،
ستحيل هو الضروري العدم، والجائز ما لا ضرورة في وجوده أو عدمه، فإذا كان العالم ممكن الوجود
فذلك بإيجاد غيره. إذ لا إيجاب يتعلق بالعالم لا من جهة الموجد ولا من جهة العالم، ولا يصح أن
العالم واجب الوجود حتى لو اتصف أنه بغيره، لأن الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود بالغير.

قولهم بقدم العالم:

ير الفلاسفة إلى معانٍ عدة للتقدم: منها تقدم بالزمان كتقدم الوالد على ولده، وتقدم بالمكان كتقدم
م على المأموم، وتقدم بالشرف أو الرتبة كتقدم العالم على الجاهل والذهب على الفضة، وتقدم بالذات
م العلة على المعلول، وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، والتقسيم غير حاصر – كما يرى
رستاني – إذ يمكن أن يضاف إليهن وقد جعل الفلاسفة الله متقدماً على العالم بجميع المعاني السابقة ما
المعنى الأول أي التقدم بالزمان، إذ الله والعالم لدى الفلاسفة متساويان في الوجود أزلاً.

ير الشهرستاني إلى التباين بين الله والعالم من حيث الوجود الزماني، إذ وجود الله ليس زمانياً ما دام لا
ي عليه الحوادث وتتعالى ذاته عن أحكام الزمان بينما العالم ليس كذلك ومن ثم فليست هناك معية

ة بين الله والعالم، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانياً ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو نية أو الجهة بمعانيها الحسيّة أو المعية المكانية فكذلك لا يقبل وجوده تقدماً أو تأخراً أو معية ة.[386]

نتصور ماضياً للعالم لا ينقضي أزلاً فذلك أمر يقدره الوهم والخيال تماماً كما يتخيل الوهم أجساماً لا ى مكاناً أو يتصور الذهن قابلية جسم للقسمة والتجزؤ إلى ما لا نهاية، وكما لا يجوز توهم حركات لا ى مكاناً فكذلك لا يجوز تصور وجود مدة وعدة لا تتناهى زماناً.

مكن أن يتصور الوهم جرماً أكبر من جرم الكل بشرط أن يكون متناهي الذات، ذلك أن جسماً لا يتناهى واقع ولا ممكن، كذلك يمكن أن يقدر العقل قبل العالم وقتاً بشرط أن يكون متناهياً، فإن زماناً لا يتناهى ممكن.[387]

يقال للجسم وضع طبيعي – أي إنه يشغل حيزاً مادياً من المكان – بينما ليس للزمان وضع طبيعي، ومن مكن فرض اللانهاية في الزمان ولا يمكن تصورها في المكان، ذلك أن الفرق ليس بمؤثر، فكما يستحيل د جسم لا يتناهى بعداً يستحيل وجود مدة لا تتناهى زماناً، إذ المرجع في الاثنين إلى فكره العدد[388]، فما هناك عدد أكثر من عدد أو أقل منه فإن الأعداد متناهية لأن ما لا يتناهى لا يتصور فيه الأكثر والأقل ولا ور فيه التجزئة إلى نصف وثلث، وكما أن التسلسل إلى ما لا نهاية في العلل والمعلولات باطل كذلك لسل في الحركة إلى ما لا نهاية زمناً، إذ لا بدّ أن تتناهى الحركات والمتحركات ولا بدّ أن نبتدئ من زمان قبله زمان.

إثبات الأولية والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً، لأن الواقع يقتضي ذلك، أما توهم وجود للعالم قبل أن ـ إلى ما لا نهاية فمجرد توهم أو تقدير ذهني، والتقديرات الذهنية تجويزات عقلية – وتجاوزات من ن للواقع – كتقدير مكان وراء العالم إلى ما لا يتناهى، فما نعقله من تناهي العالم مكاناً هو ما نعقله من ثه ضرورة، وكما أن جسماً لا يتناهى مستحيل، وعلل ومعلولات تتسلسل إلى ما لا نهاية مستحيل كذلك ت وحوادث لا أول لها.

ـ توهم الفلاسفة أن حدوث العالم إنما يقتضي فارقاً زمانياً أو زماناً خالياً بين وجود الله ووجود العالم، ى ذلك إلا كمن توهم خلاء أو فضاء مكانيا بين الباري وبين العالم لكون العالم متناهياً مكاناً.

هم الفلاسفة من حدوث العالم اقتضاء فراغ ثم شغل ووقت لم يفعل ووقت فعل، وإن ذاتاً يفيض منها ض دوماً أشرف من ذات ليس الفيض منها بدائم، لأن ذلك يتضمن أنه قد استفاد الكمال من الإفاضة كامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره[389].

تقدير فراغ زماني فهو كتقدير فضاء مكاني، إذ الزمان والمكان توأمان من رحم واحدة، ومن ثم فإن سفة في تصورهم للمعية الزمانية بين الله والعالم قد شابهوا المجسمة والمشبهة في تصورهم المعية نية بينهما.

ﻛذا استطاع الشهرستاني بقياسه الزمان على المكان أن يجمع بين الفلاسفة – مع غلوهم في التنزيه – وبين ﺒهة المقصرين عنه في خطأ مشترك، ودين الله – كما يقول الشهرستاني – إنما يطلب بين الغلو والتقصير، ﻹله تعالى فوق الأوهام والعقول فضلاً عن المكان والزمان، فالرب تعالى هو الأول والآخر وذلك يعني أن ﺪه ليس زمانياً، الظاهر والباطن وذلك يعني أن وجوده ليس مكانياً[390] .

ﺎ لم يكن وجود الباري تعالى مكانياً لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول، كذلك لما لم يكن وجوده ﻞ عظمته زمانياً لم يجز أن ينسب إليه وقت فراغ ووقت مشغول حتى يسمى أحدهما تركاً للفعل والثاني ﻼً، فضلاً عما في القول بلم يفعل ثم فعل – في ما يلزمه الفلاسفة من نتائج تصور حدوث العالم – تقدير ﻲ وحاضر ومستقبل، وليس في العدم قبل وجود العالم ماض ولا مستقبل، تلك دلالات زمانية لا تجري من وجوده سرمدي لا زماني.

التساوي الزماني بين الله والعالم إنما يؤدي إلى نتائج كلها باطلة: أُولاها أن يجعل من الواجب بذاته ﺟﺐ بغيره موجودين متضايقين كالأبوة والبنوة فلا يكون لإحداهما وجود إلا بوجود الآخر، ومن ثم يصبح ﻒ الباري بأنه واجب بذاته باطلاً، ثانيها أن يتساوى وجود الله بوجود العالم فيصبح إما وجود الله زمانياً ﺟﻮد العالم ذاتياً، وإذا بطل ذلك فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب.

ﺍ كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته لولا موجوده، فاستحقاق وجوده عرضي ﺫ من الغير، واستحقاق عدمه ذاتي مأخوذ من ذاته، فهو إذن مسبوق بوجود واجب ومسبوق بعدم جائز ﻘق له الأول، والجمع بين ما له وما لا أول له محال.

يقال إن الإرادة القديمة لله توجب إيجاد المراد على التساوق لا على التراخي، لأن حال الإرادة أو القدرة ﻝ العلم، وكما أن العلم صفة حالة لأن يعلم بها جميع ما يصح أن يعلم، كذلك الإرادة عامة التعلق، ﻲ أنها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخصص به، وكما أن علم الباري لا يتناهى كذلك إرادته على ﻲ أن وجوه الجواز في تخصيص مراداته غير متناه، ولصفات كلها عامة التعلق من صلاحية وجودها ﺘها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى ما لا يتناهى بينما هي خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها إلى بعض[391] .

ﻛذا يحل الشهرستاني مشكلة تعلق الإرادة القديمة لله بالمراد الحادث دون اقتضاء تجدد علم أو استكمال أو تغير إرادة، فعموم الإرادة قديم أما تخصيصها بزمان معين وبتعلق معين هو العالم فحادث.

يفوت الشهرستاني أن يذكر عاملاً هاماً من عوامل قول الفلاسفة بقدم العالم، ألا وهو تصورهم لمفهوم ﻦ العدم والإمكان، فقد نقل ابن سينا عن أرسطوطاليس – على حد تعبير الشهرستاني – أن كل حادث ﻋﺪم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً، بل هو أمر له صلاحية الوجود ﺪم، ولا يتصور ذلك إلا في مادة، فكل حادث فإنه يسبقه مادة، فلو كان العالم محدثاً لتقدمه إمكان ﻮد في مادة تقدماً زمانياً.

جواب أن معنى الحدوث عن عدم أنه الموجود الذي له أول، أما ما تشيرون إليه من إمكان فليس يرجع ادة وإنما إلى تقدير ذهني، وكما تتصورون حدوث النفس بمعنى أن لوجودها أولاً لا عن شيء فكذلك ر حدوث العالم، فلا يستدعي حدوث العالم مادة تسبقه، وحينما يقال على العالم إنه وجد عن عدم أو عدم أو يسبقه عدم فلا يعني ذلك أن العدم شيء عنه وجد العالم[392].

– في افتراضهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد:

ـ ذهب الفلاسفة إلى أن واجب الوجود لما كان واحداً من كل وجه لزم ألا يصدر عنه إلا موجود واحد، أن صدور الكثرة عن الواحد إنما يلزم عنه تعدد الاعتبارات والجهات في ذاته.

ا حصل العقل الأول حصلت له اعتبارات أربعة: أحدهما كونه واجباً بغيره والثاني كونه عقلاً والثالث واحداً في ذاته والرابع كونه ممكناً في ذاته، فأوجب من حيث هو عقل عقلاً، ومن حيث هو موجود ب الوجود نفساً، ومن حيث هو واحد صورة، ومن حيث هو ممكن نفساً، وهذه الاعتبارات لما كانت فة الحقائق أوجبت جواهر مختلفة الأنواع.

ما يقول به الفلاسفة إن هو إلا تحكم محض لم يقم عليه دليل عقلي ولا شاهد حسي، لقد أرادوا بناء ب الموجودات كمالاً على اعتبارات كلها ترجع إلى عبارات، فنطالبهم أولاً بصحة هذه المناسبات فلا ون إلى إثباتها سبيلاً.

إن ها هنا مقتضيات أربعة: عقل ونفس وفلك ومادة، وهي جواهر مختلفة متمايزة بالحقائق تستدعي ضيات أربعة مختلفة بالحقائق أيضاً؟ فعليكم أن تثبتوا في المعلول الأول هذه الحقائق بحيث سار مناسباً واحد واحد، وإلا فيلزم عن شيء واحد أشياء وذلك محال عندكم، وعليكم أيضاً أن تثبتوا أن تلك بارات الحقيقية لا ترجع إلى إضافات وسوب، فإن كثرة الإضافات والسلوب وإن لم توجب كثرة في الذات ها لا توجب أشياء، فإن ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه إلا أنها تتكثر بالإضافات والسلوب، فات الإضافية والسلبية لا توجب أشياء متعددة إذ لو أوجبت لأضيفت إلى واجب الوجود جميع جودات إضافة واحدة من غير وسائط وذلك محال عندكم، فهم بين أمرين متناقضين: إن أثبتوا في ول الأول صفات إيجابية مختلفة الحقائق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحد لا يصدر منه إلا ،، وإن قالوا هذه الصفات التي ثبتت ليست بإضافية أو سلبية لزمهم أن يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب ود[393]، وهكذا فإنه إن صح التكثر في واجب الوجود بغيره فإنه يصح في واجب الوجود لذاته.

ن ناحية أخرى، فإنكم في العقل الفعال واهب الصور تقدرونه فائضاً على العالم الجسماني، فما من ة تحدث في العالم الأرضي إلا وهي من فيضه، ثم تختلف الصور باختلاف الأنواع والأصناف بينما لا ف الصفات في الفائض بل هو على نعت واحد، والصور تختلف وتتكثر بحسب القوابل والحوامل ولو عت النسب فإنما هي إضافات لا صفات حقيقية، ولم لا يقال ذلك في واجب الوجود بذاته؟ لم لا ينسب الكل نسبة واحدة من حيث الوجود للموجودات وإن يحصل الاختلاف لاختلاف القوابل، أو تكون

افات والسلوب كثيرة وتتعدد الموجودات بحسب تلك دون أن يوجب ذلك كثرة في الذات كما قالوا في
ول الأول[394].

ا كان الصادر الأول قد أثبتم له أربعة اعتبارات حتى صدرت عنه أربعة جواهر فما قولكم في الصادر الثاني
ث، أم يصدر عن كل واحد مثال ما صدر عن الأول أم يتغير الترتيب، فإن كان على مثال الأول فيجب أن
ر عن كل واحد من الأربعة جواهر فتتضاعف الأعداد أربعة في أربعة وذلك على خلاف الوجود، أو يصدر
العقل الثاني أربعة أخرى فما الموجب للوقوف على تسعة من العقول أو تسع من النفوس وتسعة من
ك وأربعة من العناصر؟ فهلا زاد عن ذلك أو نقص، وهل الانتهاء إلى عدد معلوم ثم الوقوف عليه إلا
م محض[395].

ما موجب تغير التأثير السماوي المتركب تركيباً لا ينحل. المتحرك حركة دائرية لا يسكن قط إلى العناصر
كبات التي تركبت تركيباً لا يدوم ولا يثبت على حال قط والمتحركة حركة مستقيمة، وما الموجب لتقدير
س والقمر والنجوم بأقدارها المعلومة حتى صار منها ما هو أكبر وما أصغر. إن كنتم شرعتم في طلب
في كل شيء وادعيتم أن كمال نفس الإنسان في أن تنحل لها حقائق الموجودات وتصرفهم بالفكر العقلي
هيئات وكيفية الإبداع فأفيدونا جواب هذه الأسئلة، أما وقد رأينا الوجود على خلاف الترتيب الذي
تم ولم تستمر قاعدتكم على ما مهدتم ثم عرف بطلان مذهبكم من كل وجه فقد علم بالضرورة إسناد
جودات إلى صانع عالم قادر مختار ابتدع الخلق بقدرته وإرادته ابتداعاً[396].

ثيراً ما دار في خاطري أن الذي اعتقده النصارى في الأب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من صدور
ل الأول عن واجب الوجود أو صدور الموجب عن الموجب، وهو تعالى لم يوجب ولو يوجب[397] كما أنه
د ولم يولد وإنما نسبة الكل إليه نسبة لعبودية إلى الربوبية [مريم: 93].

- في تصورهم للعلم الإلهي وتعلقه بالكلي والجزئي:

ب الفلاسفة إلى أنه لا يجوز أن يعقل واجب الوجود الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل
، يكون ما يعقله أمراً عارضاً له وكلاهما محال، بل كما أنه مبدأ كل موجود فإنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ
هو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها وأشخاصها ولا يجوز أن يكون
ً لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعلمها غير
ودة فيكون واجب الوجود متغير الذات، بل هو إنما يعقل كل شيء على نحو كلي عقلي لا انفعالي، إنه إذا
ذاته وعقل أنها مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد منها، لأنه لا شيء من الأسباب إلا
ى إلى أن توجد منها الأمور الجزئية، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أي من حيث إن لها
ت وأحوالاً تستعد بها لأن تكون كلية، وإن تخصصت فبالإضافة إلى زمان ومكان وحال مشخصة، فيعقل
ونظام الخير والموجود في الكل منه، فلا يتبع علمه معلوماً بل يسبقه، ولا اكتسب عنه صفة بل يكسبه،
تغير بتغير المعلوم بل يغيره، ولا يتعلق بأمر معين من حيث هو معين شخصي حتى ولو زال الشخص زال

ـم بوجوده، فإن قيل لا يعقل إلا ذاته فالمراد أنه يعقل كونه مبدأ وتعقله ذلك هو الموجب لحصول ما ـر عنه[398].

ـتهل الشهرستاني رده بتأكيد قضيتين توضحان موقف المتكلمين بصدد علم الله: الأول أن إطلاق لفظ وعاقل ومعقول غير مصطلح عليه عندهم، ومن ثم فإنه يغير لفظ العقل إلى العلم، إذ ورد السمع بكون ـي عالماً ولم يرد بكونه عاقلاً: الثانية أن المتكلم حين يستدل على كون الباري عالماً فإنه يستند إلى ـول الإحكام والإتقان في أفعاله، ذلك أن كل فعل محكم متقن لا بد أن يكون فاعله عاماً به من كل وجه، ـس كذلك مسلك الفلاسفة، إذ العلم عندهم لا يتعلق بالجزئيات وهذه إنما يتعلق بها الإحكام والإتقان المتكلمين، وإنما يتعلق العلم لدى الفلاسفة بالكليات المعقولة المقدرة في الذهن.

ـيشرع بعد ذلك في الرد والنقض:

ـجب الوجود عندكم واحد من جميع جهاته ثم هو بعد ذلك عقل وعاقل ومعقول، ثلاثة في واحد كقول ـارى إذ يضعون التثليث في الأقانيم ويرفعونه عن الجوهر، والتثليث بذلك لا يرفع، إذ إن إثبات اعتبارات في الواجب بذاته لا يرتفع بقولكم إنه واحد من كل وجه، ثم إنكم أثبتم الاعتبارات في العقل الأول من ـ كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره، وهو أيضاً كواجب الوجود بذاته عقل مجرد عن المادة وعاقل ومعقول ـ، فإن كانت تلك الاعتبارت لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود فلم أوجبت ذلك في العقل الأول؟

إنهم قالوا في موضع إنه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، فكأنه بذلك أبدع ثم تعقل ما ـه، ومرة أخرى قالوا: عقله أو علمه فعلي لا انفعالي فكأنه تعقل ثم أبدع، ومرة ثالثة قال ابن سينا: عقله إبداعه، وإبداعه عين عقله فارتفعت الاثنينية بين العقل والإبداع. وهذا حقيقة مذهبه، فالسؤال إذن: ـعقل ثم أبدع، أم أبدع ثم عقل أم عقل وأبدع، أم كان عقله إبداعاً وإبداعه عقلاً؟

ـكذا كشف الشهرستاني خلط الفلاسفة بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة أو بالأحرى بين فعل الإيجاد نظر المعرفة، وذلك لازم عن جعلهم العقول كونية، حتى أصبح الوجود والماهية والتجريد والتعقل ـداع ألفاظاً مترادفة يقوم بعضها مقام بعض[399] مع أن بعضها يتعلق بالوجود والإيجاد كالإبداع، وبعضها ـق بالمعرفة كالتعقل والتجريد.

إن الفلاسفة قد وضعوا القول وضعاً تحكيمياً يتعلق بالوجود والإيجاد كالإبداع، وبعضها يتعلق بالمعرفة ـقل والتجريد.

إن الفلاسفة قد وضعوا القول وضعاً تحكمياً بقولهم إن ماهو مجرد من المادة لا يمتنع عليه أن يعقل، ـلصلة بين المادة وبين المانع من العلم؟ إن نفي المادة يعني نفي التناهي والانقسام والأين والكيف، هذه خصائص المادة. فهل نفي هذه الصفات يوجب كون المجرد من المادة عالماً؟ إن التجريد عن المادة ـزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض لا يوجب السلب فيها أن يكون عقلاً وعاقلاً ـماً وعالماً، إنه كسب ما لا يليق بجلاله ولا يوجب إثبات كونه عالماً.

د ذهب ابن سينا إلى أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها، والرد على ذلك بأنه
ـاز أن يكون مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ولم يتكثر بتكثرها جاز أن يكون عاقلاً للمتغيرات ولا يتغير
ها.

ذهب ابن سينا إلى أنه يعقل كل شيء على وجه كلي ولا يعزب عنه شيء جزئي، والرد على ذلك أن العلم
زئيات إنما يستدل به على طريقة المتكلمين أي بالإحكام والإتقان في الجزئيات القائمة في عالم الأعيان
، ابن سينا يرى أن علم الله بالجزئيات إنما من حيث هي تبع الكليات، ذلك أن تغير المعلوم عنده يوجب
العلم، فإن كان الأمر كذلك فإن تكثر المعلوم يوجب أيضاً تكثر العلم، فيلزم إما أن تتكثر الذات بتكثر
ـومات أو أن يتحد المعلوم بالذات حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً ولا يحتاج في علمه بالمعلومات إلى
ط تماماً كما احتاج في مذهبكم في صلته بالموجودات إلى وسائط، فكما لم يبدع إلا عقلاً واحداً فإنه لن
إلا معلوماً واحداً، ولو كان الأمر كذلك فإنه لا يعلم لا الكليات ولا الجزئيات بل لا يعلم إلا ذاته.

هب ابن سينا إلى أنه لا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء وإلا كان علمه انفعالياً، والرد على ذلك بأن
ـ يتبع المعلوم ويكون العلم انفعالياً إذا كان يعلم الأشياء بعد كونها ووجودها على نحو ما يعلم الإنسان،
اجب الوجود فلا يقال على علمه قبل الكون أو بعد الكون لأن "قبل" و"بعد" أحكام زمانية وعلم الباري
زمانياً إذ الأزمنة إليه سواء[400].

ـذا كشف الشهرستاني أن ما حدا بالفلاسفة إلى هذا التصور الغريب للعلم الإلهي إنما هو تصورهم بأن
ـلم بالجزئيات والمحسوسات إنما يكون – على نحو علم الإنسان – انفعالياً وموجباً للتغير بتغير المعلوم
لماضي والحاضر والمستقبل، ولو نزهوا العلم الإلهي عن أحكام الزمان لما ترددوا إلى ما ترددوا فيه من إنكار
، بالجزئيات من حيث هي متكثرة محسوسة.

ـد قالوا إنه عالم بالأشياء لا من بالأشياء بل بالأشياء منه ومن علمه تعلم، يدرك الشهرستاني أن هذه كلمة
يلزم بها باطل، فيرد بأنه كان أجدى وأجدر بالفلاسفة أن يقولوا إذا كان تعقلنا للأشياء إنما هو انقسام
رها في الذهن فإن علم الباري ليس بتصور ولا تصديق، وإذا كانت الملائكة لا تعلم الأشياء بتصور أو
يق ولا بحد أو قياس بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين فأولى أن يقال ذلك بالنسبة لعلم رب العالمين.

د قال ابن سينا إن الرب تعالى عالم بالموجودات ولكن علمه بها لزومي بينما علمه بذاته ذاتي، إنه يعلم
على أنه مبدأ الموجودات كلها بأسرها، فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير أن تترتب
علمه بالموجودات صور في ذاته حتى يلزم عنه كثرة[401].

. الشهرستاني على ابن سينا: لقد فرقت بين علمه بذاته وبين علمه بالأشياء فسميت الأول ذاتياً والثاني
لزومياً، هنا ثلاثة أشياء هي الذات وعلمه بالذات وعلمه بأنه مبدأ الموجودات، لقد تعددت الاعتبارات
بحت ذاته ثالث ثلاثة، ما المانع من تعلق العلم الأولي بالمعلومات على نسق واحد ويكون عالماً بمعنى

ٔ يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء دون أن تتغير ذات العالم بالمعلوم ولا تتكثر بتكثر اللوازم، ولا
ى عليه شيء من الكلي والجزئي والذاتي والعرضي.
القول بأنه يعلم الأمور على وجه كلي لا يتطرق إليه التغير فإن كل موجود شخصي في هذا العالم إنما
ـعي كلياً خاصاً أي إن الأفراد تندرج تحت أنواع وهذه كثيرة، فإذا كان لا يعلم الشخص إلا من حيث كليته
لا يتغير العلم فإنه يلزم عنه أن تندرج الأنواع تحت أجناس، والأجناس تحت أجناس عليا حتى تتجمع
ت كلها في واحد فيكون المعلوم بذلك كلياً واحداً.
ـ تصوروا صلة العلم بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضي والحاضر والمستقبل حتى قالوا: علم
م وهو عالم وسيعلم وظنوا أن العلم الزماني يتغير بتغير المواقف، ومن تحقق أن العلم من حيث هو علم
ستدعي زماناً، بل هو في نفسه تبين وانكشاف وذلك إذا كان صفة للحادث، وإحاطة وإدراك إذا كان صفة
يم[402]، فهو مع وحدته يحيط بكل الأشياء ومع إحاطته واحد، ولو أدركوا ذلك لسهل عليهم الإشكال،
ى الفلاسفة تنكبوا في مناهجهم إلى ذلك ولو ردوه إلى الله لوجدوا [سبأ: 3]، [طه: 7]، [البقرة: 255]
ر: 19]، [الأنعام: 59].

– في تصور الفلاسفة للعناية الإلهية وفي تفسيرهم للخير والشر:

هوم الفلاسفة للعناية الإلهية إنما هو في هذا النسق الذي أقاموه للوجود والذي يبدأ بالعقل الأول وينتهي
م العناصر في ترتيب وانسجام بموجب الفيض من واجب الوجود الذي يعلم نظام الكل على الوجه الأبلغ.
وجود من حيث هو وجود خير، أما الشر المطلق فلا وجود له عندهم إلا في اللفظ والذهن، بقي بعد ذلك
غالب في وجوده الخير ولكنه لا يخلو من شر، فذلك عندهم أحرى أن يوجد حتى لا يفوت الخير الغالب
ب شر جزئي فضلاً عن أن ذلك القدر من الشر يمكن أن يمتنع وجوده لو امتنع وجود أسبابه كالنار لا بد
في الكون ولكن يعرض لها أن تصادف ثوب فقير فتحرقه، ذلك أمر عارض ومصادفة ولا يحسن ترك
فع الدائمة الأكثرية لأعراض شرية أقلية.

الشر الخلقي والخلقي في الإنسان فذلك من القابل وليس من الفائض، ذلك أن المادة يعرض لها في هيئتها
جعلها مانعة لقبول الكمال فيصبح المزاج رديئاً والجوهر عصياً أن يقبل الخير الفائض عليه من واهب
ر فلا تقبل التقويم ومن ثم كانت تشوهات الخلقة والنقص في البنية، فما ذلك لأن الفاعل قد حرم وإنما
المنفعل لم يقبل، كذلك الأمر في الأخلاق الرديئة من الإنسان إذ تستولي عليه نفس حيوانية فتغلب
س الناطقة على أمرها فتصدر عن الشخص أفعال قبيحة واعتقادات فاسدة[403].

يرى الشهرستاني أن التدرج في مراتب الموجودات هو ما جعل أدناها أبعد عن قبول الفيض والجود ومن
كون هيئتها على نحو فيه شر، إذ الخير والشر متضادان والموجودات إما هي خير كالملائكة الروحانيين أو
ـر كالشياطين، ذلك ما تثبته الشرائع.

إنكم تثبتون الشر الجزئي كأنه قد وقع مصادفة واتفاقاً أو كأنه حدث في العالم فلتة لا إرادة واختياراً غير
ند في ذلك إلى موجد، فإنكم جعلتموه – كما هو الأمر في مثال النار – مخلوق لا خالق له. وإن كان الشر
ئي قد لزم عن خير أغلب فكيف صدر الشر عن الخير؟
ماذا عن الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والآفات السماوية والعاهات الأرضية وما يتبع ذلك من
م والغموم والآلام والأوجاع هي بدورها قد لزمت عن خير أغلب؟
إننا نرى العالم الجسماني مملوءاً بالبلايا والمحن والرزايا والفتن ومشحوناً بالآفات والعاهات والنوازل
سرات غاصاً بالجهالات وفاسد الاعتقادات وأكثر الخلق على الأخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء
الشهوية والغضبية على العقلية ومن ثم كان قوله تعالى [الأعراف: 17]، [الأعراف: 102] بينما قليل من
قد امتثل للأوامر الإلهية [سبأ: 13]، [ص: 24] فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة أن الشر في العالم
قه لا يوجد وأكثره لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف ما قررتم[404].

تفسير الخير والشر عندنا – نحن المتكلمين والشهرستاني يقصد الأشاعرة على الخصوص – فحيث ما
نا الفطرة والتدبير الإلهي غالباً يكون على اختيار الإنسان لنفسه كان الغالب هو الخير والصلاح، وحيث
جدنا الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد، فلا شر في الأفعال الإلهية وإن وجد فيها
فبالإضافة إلى شيء دون شيء، وإنما يدخل الشر في الأفعال الإنسانية الاختيارية، وهي من حيث إنها
د إلى إرادة الباري خير ومن حيث إنها تستند إلى اكتساب العبد تكتسب اسم الشر.

ا وقد وردت الشرائع بإثبات الشياطين وعلى رأسهم إبليس اللعين ولا يمكن إنكار ذلك، وإذا كان
رستاني قد استطاع أن ينقض نظرية الفلاسفة في تفسير الخير والشر وهي نظرية قد بلغت من التحليق في
الميتافيزيقا حدا قطع كل اتصال بينها وبين دنيا الواقع، فالحق يقال إنه عجز أن يقدم نظرية بديلة، بل
تضاربت أقواله فتارة يذكر شروراً لا يمكن أن يكون صدورها بغير إرادة الله وتارة يقول لا شر في الأفعال
ية، ثم هو يجعل الأفعال الإنسانية إن كانت خيراً فمن الله وإن كانت شراً فمن اكتساب العبد، فكأنه قال
لين وذلك معارض لمنطق نظرية الكسب التي تجعل الأفعال الإنسانية خيرها وشرها من الله خلقاً ومن
كسباً.

عقيب:

ضنا للشهرستاني كمؤرخ للفرق والديانات وهو في ذلك أشهر من قدم دراسة في علم الأديان المقارن،
ضنا له كمتكلم لا يكاد يخالف المسار العام لمذهب الأشاعرة في شيء وإن لم يجار أسلافه في خصومتهم
دة للمعتزلة، وعرضنا لموقفه من الفلاسفة وربما قد خفت صوته في معارضته للفلاسفة إلى جانب
ت الغزالي، وهو إن وافق الغزالي في معارضته لهم فلقد كان الغزالي أكثر ميلاً للدفاع عن العقيدة ومن ثم
الفلاسفة في ما خالفوا العقيدة فيه، أما الشهرستاني فقد كان أكثر تدقيقاً في الكشف عن مغالطات
سفة في تعبيراتهم وفي أغاليطهم في ما تكلفوه من مصطلحات، فكان أن تصدى له نصير الدين الطوسي في
"مصارع المصارع" بمثل ما تصدى ابن رشد للغزالي في "تهافت التهافت".

مرحلة علم الكلام الفلسفي

1 – فخر الدين الرازي (606هـ)[405]

سر متكلم فقيه فيلسوف طبيب وواعظ أصولي كيمائي، ولكن شهرته أولاً كمفسر وثانياً كمتكلم، اختط في
ره منهجاً اعتبر غريباً غير مألوف من قبل، إذ في تفسيره كل شيء، فقد أودعه أبحاثاً نحوية وبلاغية
ية إلى جانب آراء فلسفية وعلمية في الطبيعة والكون، فهو أول من استحدث التفسير الكوني للآيات
عيناً بالفلسفة والمنطق والعلم، يصرف القول ويشقق المسائل، وينتصر للمذهب الشافعي في آيات
يع ليرد على المعتزلة والشيعة وخصوم الأشاعرة في آيات الاعتقاد، هكذا جمع في تفسيره الكبير: "مفاتيح
ب" من مختلف العلوم ومن المباحث العقلية، أفرد لتفسير سورة الفاتحة مجلداً كاملاً.

ختط في علم الكلام منهجاً وإن لم يكن مستحدثاً تماماً إلا أنه قد عدل فيه عن منهج سابقيه من متكلمي
عرة، ولا بد من إعادة القول في مناهجهم لنعلم دور الرازي في تعديل منهج المتكلمين بعامة والأشاعرة
ة.

أبو الحسن الأشعري فقد وضع الخطوط العريضة لمذهب وسط بين النقل والعقل ولكن منهجه كان
نداً إلى ما يأتي:

دعوى عريضة أن ينسب آراءه إلى أهل السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه، وقد تابعه أصحابه في
ر الأشعرية مذهب أهل السنة.

) استناد في تأييد مذهبه إلى النقل، ولكنه في ذلك تابع التفسير بالرأي لا التفسير بالمأثور فلم تعد له
ة على المعتزلة إذ جاراهم في منهجهم بالرأي لا بالتفسير المأثور، ومن ناحية أخرى لو كان التفسير متفقاً
كالاتفاق على النص لما اختلفت الفرق، من أجل ذلك عدل أتباعه ابتداء من الباقلاني عن الاستشهاد
النقل إلا في ما ندر مغلبين أدلة العقل، حتى إذا بلغ المسار إلى الرازي نجده يستهل كثيراً من كتبه
مية معلناً: لا يمكن إثبات العقل بالنقل وإنما النقل بالعقل، وأصبح المعول في إثبات أصول الدين هو
[406]، بل وتسربت إلى أدلة التفسير أدلة العقول وحجج الكلام[407]، بدلاً من أن تستند قضايا الكلام إلى
القرآن؟

اء الباقلاني ليختط منهجاً مغايراً لمنهج الأشعري دفاعاً عن المذهب، إذ وضع المقدمات العقلية التي
ف عليها الأدلة كالحديث عن العلم وأقسامه وعن الموجود قديمه وحديثه وعن الجوهر والعرض
سم لإثبات حدوث العالم وإثبات وجود الباري ومنها إلى معرفة صفاته، يقول ابن خلدون عن الباقلاني:
ضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة مثل إثبات الجوهر الفرد وأن العرض لا يقوم بالعرض
لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب
ادها لتوقف تلك الأدلة عليها.

ﻛﺬا يشير ابن خلدون إلى أن الباقلاني قد أدرج مسائل من الفلسفة الطبيعية في العقائد الإيمانية وأوجب ادها لتوقف الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وتابعه في ذلك الجويني، غير أن كلمين لم يتوسعوا في استخدام المصطلحات الفلسفية، لأنها بطبيعتها ملابسة للعلوم الفلسفية المباينة ئد الشرعية، تلك هي طريقة المتقدمين على حد تعبير ابن خلدون[408].

أهم معالم المنهج لدى فخر الدين الرازي فتتلخص في ما يلي:

– التوسع في المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات كالإشارة إلى ـف الواجب والممكن والاستدلال على وجود الله بدليل الإمكان وضرورة استناد الممكن إلى الواجب، نجد ك التوسع في إطلاق أسماء على الله أحجم عنها المتكلمون طويلاً لأنها ليست من أسمائه الحسنى انع وواجب الوجود.

– لم ير الرازي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول كما كان يرى الباقلاني، ومن ثم لا نجد لدى الرازي ة لنظرية الجوهر الفرد في مذهبه، بل إنه ينتقدها دون أن يعني ذلك هدماً للقول بحدوث العالم، ويقدم ي اثني عشر اعتراضاً على أدلة الأشعري على إمكان رؤية الله يوم القيامة ومع ذلك فهو يؤكد الرؤية: يسمي خلدون هذه بطريقة المتأخرين المباينة لطريقة المتقدمين.

– إن الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون نقدهم في ما خالفوا فيه العقائد الإيمانية.

ﻛﺬا نجد لدى الرازي مضموناً أشعرياً في قالب فلسفي[409]، حقيقة لقد اختلطت مسائل الكلام بالفلسفة ها أفكار تدرجه آخر الأمر في عداد الأشاعرة من المتكلمين[410].

رازي حصيلة فكرية ودينية وفلسفية ولغوية تمثل ذروة ما بلغه الفكر الإسلامي، تتضح هذه الحصيلة ، في تفسيره أو في عرضه للموضوعات الكلامية.

ول عنه الصفدي: فاجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره في ما علمته من أمثاله وهي: سعة العبارة قدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين، وكانت فيه قوة جدلية ونظر دقيق، ومن ثم ارتفعت كتبه إلى المنزلة ـ في التعليم حتى لم يبق في ما يتناوله الناس من كتب الكلام غير مؤلفات الرازي وخاصة كتابه حصل"، هذه هي الحقيقة التي قررها نصير الدين الطوسي (ت 672هـ)، والواقع أن أهم ما يميز الرازي ه الفائقة على جمع أطراف الموضوع وتقديمه في نسق منظم. إنه إذا عرض لمسألة كلامية أو لمشكلة ـفية استعرض وجهات النظر المختلفة فيها في تصنيف جامع مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من ـوعات أخرى، وقد يجر الموضوع الكلامي أو الفلسفي إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية في عرضه لها دون أن ـ منه زمام الموقف، وهو إذ يناقش وجهات النظر التي يعرض لها يحدد موقفه الذي يعتقد أنه الحق ـفع عنه. وإذا كانت للرازي تلك القدرة الفائقة على العرض والربط فإن القارئ الذي ليس له سعة اطلاعه ختلف العلوم قد لا يتمكن أن يلاحقه بفكره في تقسيماته وتفريعاته وتدقيقاته وتشقيقاته.

ـ كان الرازي نموذجاً ممثلاً لحضارة جاوزت في فكرها طور الشباب إلى الشيخوخة حيث تغلب الخبرة الأصالة وحيث العالم الموسوعي الذي يتقن مختلف علوم العصر، ولكنه في ذلك كله غير مبتكر ولا ـ، كان يمثل عصر حضارة أفقية لا رأسية فيها كل شيء وليس فيها من الجديد شيء[411].

غرو إذن أن يحلل ابن تيمية علم الرازي فيرجع مادته الكلامية إلى أبي المعالي والشهرستاني ومادته ـفية إلى ابن سينا[412]، وليس في ذلك تحامل أو بخس من شأن الرازي وقد أحسن وصف نفسه في غير ـع حين قال:

ـم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

حين أشار في أخريات حياته إلى أنه قد حصل من العلوم كل ما يمكن تحصيله[413] بحسب طاقته البشرية.

ـور مؤلفات الرازي حول موضوعات متنوعة متباينة من تفسير وكلام وفلسفة وفقه وأصول فقه وعلم ـوم ومعرفة الكف وعلم الفراسة[414] والطب والكيمياء وعلم المعادن، ويمكن الرجوع بصدد ثبت مؤلفاته ـروفة المطبوعة منها والمحظوظة إلى المقالة التي أعدها الأب جورج قنواتي من ص 193 – ص 224 في ـ إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين أشرف على إعداده الدكتور عبد الرحمن بدوي 1962.

ـكتفي بذكر أهم كتبه في التفسير والكلام والفلسفة.

في التفسير:

– مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: أهم مؤلفات الرازي ومن أهم آثار الفكر الإسلامي، قال عنه ابن تيمية ـلم يكن يميل إلى إقحام العلوم العقلية في التفسير فيه كل شيء ما عدا التفسير فرد عليه السبكي: فيه كل مع التفسير[415]، وفي التفسير نحو ومنطق وإلهيات وكلام وفلسفة وفقه وتصوف وعلوم وطبيعة.

– التفسير الصغير.

– تفسير الفاتحة.

– تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي.

ـ) علم الكلام:

– كتاب الأربعين في أصول الدين طبعة حيدر أباد الدكن 1353/1932.

– أساس التقديس أو تأسيس التقديس (مطبوع).

– اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (حققه علي سامي النشار) 1356/1938.

– محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أو المحصل من نهاية العقول في علم ـول وهو من أهم كتب الرازي الكلامية وأكثرها تداولاً، وقد لخصه نصيرالدين الطوسي تحت عنوان ـص المحصل كما قد شرحه بعض المتأخرين كالقزويني في كتابه المفصل.

– المسائل الخمسون في أصول الدين (مطبوع).

– نهاية العقول في دراسة الأصول (مخطوط بدارالكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم 748 توحيد
ـان).
– أجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر الرازي في بلاد ما وراء النهر (تحتوي على 16 مسألة حلل
ها بول كراوس ثم ترجمها وعلق عليها بالإنجليزية الدكتور فتح الله خليف في رسالته للدكتوراه من جامعة
ـج).
– لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات (مطبوع).
– عصمة الأنبياء (مطبوع).
: – البيان والبرهان في الرد على أهل الزيـغ والطغيان (مخطوط).

) في الفلسفة:

– الحكمة المشرقية.
– المباحث المشرقية وهو من أهم كتبه الفلسفية في شرح العقائد، وقد استقى الرازي من الفارابي وابن
وأبي البركات البغداري بعض آرائهم وناقشهم وقد يوافقهم أو يخالفهم حسب معتقده.
– شرح عيون الحكمة لابن سينا.
– شرح الشفاء لابن سينا.
C شرح النجاة لابن سينا.
– شرح الإشارات لابن سينا.
– لباب الإشارات وهو تلخيص كتاب الإشارات (مطبوع).

ؤه الكلامية:

– علم الكلام أشرف العلوم:

شرف العلم يظهر من عدة أوجه:
ـدها: شرف المعلوم، ولا شك أن الغرض الأهم والمطلوب الأعظم من علم الكلام معرفة ذات الله تعالى
ـاته وكيفية أفعاله، ولا شك أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات، فيجب أن يكون هذا العلم أشرف
ـم.
ـنيها: وثاقة البرهان، ولا شك أن الأدلة المستعملة في مباحث هذا العلم يجب أن تكون مؤلفة من علوم
ـرية تأليفاً يعلم صحته ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه وذلك في النهاية من القوة والوثاقة.
ـلثها: شدة الحاجة إليه، ولا شك أن اكتساب السعادة أهم المطالب وأجل المقاصد، ثم إن السعادة
ـروية لا يمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي إلا بهذا
ـ. وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها إلا بنظام أصول العالم، وذلك ما لا يلحق إلا بالرغبة في
ـب والرهبة من العقاب.

بعها: حاجة سائر العلوم الدينية إليه، لأن صحة الدينيات متوقفة على صحة هذا العلم، لأنه ما لم يثبت
عالم صانعاً حياً عالماً قادراً فكيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم، فإذن ما عدا
العلم من العلوم الدينية يحتاج إليه مع استغنائه عنها، وذلك يوجب شرفه على شرف غيره[416].
ا كان الرسول وصحابته لم يستخدموا هذا العلم ولا مصطلحاته كالجوهر والعرض والطفرة والجزء
ٔوان فذلك لا يقدح في هذا العلم، لأن العلوم الدينية الأخرى كالتفسير والحديث والفقه قد حدثت فيها
لاحات لأجل التفهم، غير أن النبي وصحابته وكذلك الأنبياء جميعاً ما جاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال
وجود الصانع[417].
كذا قدر لعلم الكلام الذي كان ينهى عنه حتى أوائل القرن الرابع أن يستحسن الخوض فيه كما أراد له أبو
ن الأشعري ثم أن يصبح عند الرازي أشرف العلوم سابقاً في هذا الشرف علوماً دينية كالتفسير والحديث
له.

– العقل مرجح على النقل:

جيح النقل عن العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل، إذ النقل مستند إلى العقل مفتقر
النقل يستند إلى صدق الرسول، ولا يعرف صدق الرسول إلا بالعقل، إنه لا يمكن إثبات صدق الرسول
ل.

إذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل، أو قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا
النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فإنه باطل أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، لأنه لا
نا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة
جزة على صدق الرسول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فالقدح في
ل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً[418].

له تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه وذم التقليد والمقلدين، وإذا استثنينا آيات الأحكام الشرعية التي
عن ستمائة آية وجدنا جميع آيات القرآن في التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين، حتى الآيات
ة في القصص قصد بها معرفة الله تعالى وقدرته.

له قد كلف الإنسان من جهة العقل، إذ العقل هو مناط التكليف، والتكليف هو العلم بوجوب الواجبات
حالة المستحيلات.

أظن أن الرازي يعبر في ذلك تماماً عن الموقف الأشعري الذي يرجح عادة النقل على العقل إذا تعارضا،
ل ذلك ميلاً منه للمعتزلة، وإنما الأولى أن يعد ذلك انعكاساً للجانب الفلسفي وأثراً للفلسفة في فكره.

– معرفة الله واجبة بالنظر:

تند علم الكلام إلى مقدمات ثلاث:

قدمة الأولى في العلوم الأولية أو أواليات المعرفة وهل هي الحسيات أم البديهيات أم الاثنان معاً.

قدمة الثانية في الاستدلال وهي ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخرى.

قدمة الثالثة في معرفة الله وهي واجبة ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر[419].

ـف المقدمة الأولى إلى الرد على السوفسطائيين لبيان إمكان العلم اليقيني، أما الاستدلال فيهدف إلى بيان ر الصحيح، فإذا كان الاستدلال هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخرى، فهذه الأخيرة إذا ، مطابقة لمتعلقاتها فذلك هو الفكر الصحيح[420].

فكر واجب على الإنسان، لأن معرفة الله لا تتم إلا به، وإذا كانت معرفة الله واجبة وتحصيل معرفته لا ن إلا بالنظر فإن ما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به كان واجباً فيكون النظر واجباً.

متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا أن العالم له مؤثر، ولا يقال عرف الله م أو النبي، لأنا لا نعلم كون المعلم صادقاً إلا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة إظهار معجزة على [421].

جوب النظر سمعي – خلافاً للمعتزلة – إنه إذا كان بالنظر يعرف الله وكانت معرفة الله واجبة يستتبعها ، فإنه لا يمكن القطع بالثواب أو العقاب من جهة العق، ويشير الرازي إلى الآية [الإسراء: 15][422].

ـ – الوجود

– أقسام الموجودات:

وجود لدى الفلاسفة إما أن يكون واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى وإما أن يكون ممكن الوجود – ، أو لغيره – وهو كل ما عداه.

اجب لذاته لا يتركب من غيره وإلا لافتقر إلى الغير فلا يكون واجباً لذاته، ولا يكون وجوده ولا وجوبه على ماهيته، وهو واجب لذاته من جميع جهاته وإلّا لكان في اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي غير كاف في ق ذاته، وإنما في حضور أمر خارجي ما يدل على أن واجب الوجود لذاته يتوقف على غيره وهذا خلف، جوز على الواجب لذاته العدم وإلا لكان وجوده متوقفاً على من كان سبب عدمه فيكون بذلك ممكناً ، واجباً. أما الممكن فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال، ولا يوجد الممكن ولا ، إلا بسبب منفصل عنه. إذ يستحيل الترجيح بين الوجود والعدم إلا بمؤثر، لا يكون المؤثر ممكناً وإلا لزم لسل إلى ما لا نهاية، وعلة حاجة الممكن إلى مؤثر هي إمكان حدوثه، ولا يستغني الممكن حال بقائه عن ر، لأن علة حاجته إلى البقاء حال بقائه هي كونه ممكناً يستوي فيه وجوده مع عدمه فلا يترجح بقاؤه عدمه حال بقائه إلا افتقاره الدائم إلى المؤثر أو الواجب، إذ الممكن حال استمراره مفتقر إلى مرجح ح هو الواجب.

المتكلمون فقد قسموا الموجودات إلى قديم وحديث، أما القديم فهو ما لا أول لوجوده وهو الله ـانه وتعالى، والمحدث ما لوجوده أول وهو كل ما عداه.

قديم لدى المتكلمين يستحيل إسناده إلى فاعل، أما الفلاسفة فإنهم إذا أجازوا أن يكون في الأزل مع الله
، غيره فقد أجازوه إسناد قديم إلى فاعل.
ى الرازي أن الخلاف بينهما لفظي، إذ إن المتكلمين قد أجازوا أن يكون القديم معلولاً، فعلم الله وقدرته
ان وهما معلولان لذاته.
نوافق الرازي في أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين بصدد القدم والحدوث لفظي، إذ لا يمكن قياس
ت الله على العالم، إن أحداً من المتكلمين لا يزعم أن صفات الله مستقلة منفصلة عن ذاته استقلال
م عن ذات الله. ومن جهة أخرى يتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن الله فاعل العالم بصرف النظر عن
الفعل صدوراً أو خلقاً – ولكن أحداً منهم لا يقول إن الله فاعل لصفاته. ومن ثم يبقى الخلاف بين
قين مبدأي بل جوهري: العالم لدى الفلاسفة قديم والقديم جائز إسناده إلى فاعل: العالم لدى المتكلمين
ث ولا يجوز إسناد القديم إلى فاعل، القدم صفة ذات للألوهية فكل قديم فهو إله، ولا إله إلا الله فلا
، سواه، ذلك موقف المتكلمين، ولكن الرازي لا يجعل القديم ولا الحدوث صفة كي يجعل الخلاف بين
سفة والمتكلمين لفظياً، إذ يقول (القدم والحدوث ليسا صفتين إذ لو كان القدم صفة لكانت قديمة
دوث لو كانت صفة لكانت حادثة)[423] وذلك في رأيي تلاعب بالألفاظ، وكون القدم سلبيّ المعنى لا
جه عن كونه صفة.

– حدوث الأجسام:

القول بالقدم أو الحدوث آراء ثلاثة:

ي الأول: العالم محدث الذات والصفات، وهو قول جمهور المسلمين والنصارى واليهود والمجوس.

ي الثاني: العالم قديم الذات والصفات وهو قول أرسطوطاليس وتاوفراسطس وأبرقلس والفارابي وابن
.

ي الثالث: العالم قديم الذات محدث الصفات، وهو رأي طاليس وإنكساغورس وسقراط والثنوية
نوية.

نتضي التقسيم أن يكون هناك القول بأن العالم محدث الذات قديم الصفات ولكن لم يقل بذلك
.[424]

ـ هذا التقسيم يتابع الرازي رأي المتكلمين في القول بحدوث العالم، إذا ما اعترفنا بالصانع الحكيم قلنا
وث العالم، إن الأجسام لو كانت أزلية لكانت منذ الأزل إما متحركة أو ساكنة، ولا يجوز أن تكون منذ
، متحركة، لأن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والجمع بينهما
ض، ثم إن كل واحد من الحركات محدث مفتقر إلى موجب، وكل حركة هي فعل لفاعل مختار، فلا بد لكل
ة من أول، ولكل الحركات أول.

ا يجوز أن تكون الأجسام منذ الأزل ساكنة وإلا لامتنع زوال الكون، فإن زال فلا بد لذلك من مؤثر وهو ب الوجود المنفرد بالقدم.

واقع أن الفلاسفة لا يقولون إن الأفلاك كانت في الأزل ساكنة، غير أن الحركة تعني الانتقال من حال إلى ، وهذا يعني أن هناك "قبل" و"بعد"، إذ حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، وحقيقة الأزل لا ي المسبوقية بالغير، فالجمع بين الحركة والأزل محال[425].

ل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدث، فيلزم أن كل ما سوى محدث، أما أن كل ممكن محدث فهو أنه كل ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر، والحاجة إلى مؤثر تكون العدم مما يلزم عنه الحدوث.

د ادعى الفلاسفة أن الإيجاد إحسان، والامتناع عن الإحسان نقصان، فلو أن الباري تعالى ما أوجد العالم لأزل لزم أن يكون موصوفاً بالنقصان مدة غير متناهية، والجواب أن لفظ الإيجاد يعني إخراج الشيء من م إلى الوجود، وكل ما كان كذلك كان مسبوقاً بغيره، وهذا المعنى في الأزل محال لأن الأزل يعني نفي سبوقية بالغير.

لله تعالى منفرد بالقدم، أما العالم وما فيه من أجسام فهو محدث والمحدث إما أن يكون متحيزاً أو قائماً حيز، أما الله فهو غير متحيز ولا قائم بالمتحيز، والمتحيز إما أن يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم، أو غير للانقسام وهو الجوهر، أما القائم أو الحال في المتحيز فهو العرض.

لأجسام كلها متماثلة في أنها تشغل حيزاً وفي قبولها الأعراض وفي أنها محدثة[426].

ياً – الإلهيات:

– وجود الله:

ستند أهم دليل على وجود الله لدى الفلاسفة على فكرة الإمكان بينما يقوم لدى المتكلمين على فكرة وث.

لاستدلال على وجود واجب الوجود بالإمكان من وجهين، أحدهما الاستدلال بإمكان الذات والآخر ستدلال بإمكان الصفات كذلك الاستدلال على وجود الباري بالحدوث يجمع بين حدوث الذات وحدوث بات.

الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذات فيستند إلى فكرة استمرار الممكن في الوجود والعدم لا بد له من مؤثر أو مرجح ليترجح وجوده على عدمه حال بقائه وليترجح عدمه على وجوده حال [427].

ا الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات فيتبين من النظر في الصفات التي يختص بها كل م من الأجسام، إذ لما كانت الأجسام متماثلة في شغلها للحيز وفي قبولها الأعراض، كان اختصاص جسم صفات تخصه دون غيره لا بد فيها من مخصص أو مرجح.

استدلال المتكلمين على وجود الباري أو الصانع بحدوث ذوات الأجسام والجواهر فذلك لأن الأجسام
ة، وكل محدث لا بدّ له من محدث، فالأجسام مفتقرة إلى المحدث، وتستند فكرة حدوث الأجسام لدى
لمين إلى أن الأجسام لا تخلو من أعراض وأكوان – من حركة وسكون واجتماع وافتراق – وهذه حادثة،
 ينفك عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثة.

ا الاستدلال بحدوث صفات الأجسام فيشير الرازي فيها إلى دليلين: دليل الأنفس ودليل الآفاق. أما دليل
س فهو تكون الإنسان وتطوره من نطفة إلى علقة، يعلم الإنسان أنه كان قبل تكونه عدماً فأصبح موجوداً
م بالضرورة عجز الخلق عن إيجاد هذا التركيب فهو لم يوجد بنفسه ولم يوجده أبواه ولا سائر الناس،
د له من موجد أوجد ما يعرض لتطور الإنسان من صفات وأعراض، وأما دليل الآفاق فبعضها سفلية
رية وهي أحوال الحيوان والنبات والمعادن، وبعضها علوية فلكية هي أحوال الأفلاك والكواكب وكلها
دة دالة على وجوده[428].

ا الاستدلال على وجود الباري بحدوث الآفاق والأنفس هو المشار إليه في قوله تعالى:

صلت: 53][429]. وهو الذي خصه الله بكثير من آياته في كتابه المنزل.

– صفات الله:

فاظ الدالة على صفات الله على ثلاثة أقسام[430]:

– ما يدل على صفات ثابتة في حق الله تعالى قطعاً: وهذه على أقسام ثلاثة:

ما يجوز ذكره مفرداً أو مضافاً كقوله إنه موجود وشيء وأزلي وقديم.

– ما يجوز ذكره مفرداً، ولا يجوز ذكره مضافاً إلى بعض الأشياء فيقال يا خالق ولا يقال يا خالق
فس أو الخنازير، وإن كان تعالى قد خلقها وإنما يجب مراعاة الأدب والتعظيم.

– ما يجوز ذكره مضافاً ولا يجوز ذكره مفرداً فلا يقال يا منشئ – يا منزل – يا رامي – يا محرك.

– ما يمنع ثبوته في حق الله تعالى ولا يجوز إطلاقه عليه، وإن ورد بها السمع وجب تأويلها كلفظ النزول
ورة والمجيء.

– أمور ثابتة في حق الله تعالى ولكنها مقرونة بكيفيات يمتنع ثبوتها في حق الله تعالى حيث المسمى
 من أمر ثابت في حق الله تعالى ومن كيفية يمتنع ثبوتها لله تعالى كالمكر والخداع والاستهزاء، لا يصح
ق مثل هذه الألفاظ عليه سبحانه، وإن ورد التوقيف به أطلقناه في حق الله تعالى بعين ذلك اللفظ، أما

 الألفاظ المشتقة فلا يجوز إطلاقها في حق الله تعالى فنقول: [آل عمران: 54]، ونقول [النساء: 142]
ل [البقرة: 15] ولا نقول البتة: يا ماكر، يا خادع، يا مستهزئ في حقه تعالى[431].

صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام: صفات ذاتية وصفات معنوية وصفات فعلية:

- أما الصفات الذاتية فالمراد منها الألقاب الدالة على الذات كالموجود والشيء والقديم، وربما جعلوا
ظ الدالة على السلوب من هذا الباب كقولنا واحد وغني وقدوس.

د اختلفت الفرق في إطلاق لفظ موجود على الله وفي معناه:
بت الباطنية إلى نفي الوجود عن الباري حتى لا يكون في ذلك مشاركاً غيره في صفة الوجود فيكون نوعاً
لتشبيه[432].

هب ابن سينا إلى أن وجوده نفس حقيقته، فكما أن حقيقته مخالفة لسائر الحقائق كذلك فإن وجوده
ف لسائر الموجودات، قال قوم من علماء الأصول إن الوجود من حيث هو وجود مفهوم واحد في كل
جودات إذ هو نقيض العدم، ولا نقيض للعدم إلا الوجود، وتقسيم الوجود إلى واجب وممكن يدل على
مشترك بين القسمين وإلا كان التقسيم باطلاً[433]، ووافقهم الرازي.

ضيف إلى هذه الآراء رأياً له وجاهته لم يعرض له الرازي، هو رأي عالم اللغة وأحد متفلسفي بغداد في
ن الرابع: أبو سليمان السجستاني إذ يرى أنه لا يصح أن يطلق على الباري اسم موجود لأنه اسم مفعول
ي فاعلاً بينما الله في الحقيقة هو واجد الوجود[434].

لك اختلفت الفرق في أنه سبحانه وتعالى "شيء"، فذهب الجهم ابن صفوان إلى أنه ليس بشيء، والتنازع
لك إما بالمعنى أو اللفظ، أما المعنى فالمراد من لفظ شيء أنه موجود، وأما اللفظ فجائز إطلاقه، يقول
ى: [الأنعام: 19][435]، وقوله أيضاً [القصص: 88][436]، والأصل في الكلام أن المستثنى يجوز دخوله تحت
تثنى منه[437].

طلق العرب لفظ القديم على الشيء المتقادم في الزمان في مقابل الجديد، وبهذا المعنى لا يصح إطلاقه
الله، أما إن قصد بذلك الأزلي الذي لا أول له ولم يكن قبله فذلك جائز في المعنى وإن كانت التسمية
ئة، لأن مذهبنا أن أسماء الله موقوفة على السمع وما لم يرد به السمع فهو باطل.

لك الأمر في الجوهر، إذ لا يجوز إطلاقه عليه خلافاً للنصارى، والنزاع في هذه المسألة إما في اللفظ أو في
ى، فلا يجوز إطلاقه لفظاً إن قصد بالجوهر ما هو متحيز أو له مقدار وكمية، أما إن قصد به القائم
، فنحن نسميه بهذا المعنى جوهراً، فالمعنى صواب ولكن اللفظ خطأ، ومرد أسماء الله إلى السمع.

له تعالى عن المكان والجهة والحيز، غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي
م، فإن ذهبت الكرامية والمجسمة والمشبهة إلى أنه سبحانه مكاني متحيز فينبغي عزل حكم الوهم
يال عن ذات الله وصفاته، إنا نعتقد أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات وإن كنا نرى كل من
علماً فلا بد أنه اكتسبه بآلة وأداة، ونعتقد أنه تعالى يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى ومنزه عن المشقة
وب والكلالة مع أنا نرى الأفعال الشاقة سبباً للكلالة والمشقة، ونعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من
ش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السموات العلى وتحت الأرضين السفلى، والوهم
ي والخيال الإنساني قاصران عن إدراك هذا الموجود ومع ذلك فإنا نعتقد أنه كذلك.
عرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات، فإذا عزلنا الوهم والخيال عن معرفة
ات والأفعال فلأن نعزلهما في معرفة الذات أولى وأحرى[438].

تعالى ذكر مراتب تكون الجسد من النطقة إلى العلقة إلى المضغة إلى العظام التي كسيت بعد ذلك
ـم حتى إذا جاء إلى أمر تعلق الروح بالبدن قال: [المؤمنون: 14][439] للتنبيه على أن كيفية تعلق الروح
ن ليس من مثل تحول النطفة إلى علقة أو العلقة إلى مضغة، بل هو نوع آخر مخالف لتلك الأنواع
ـدمة، كذلك الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فإذا
ن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي
ـتدى إلى معرة الجسمانيات[440](*).

ـا لم يكن لله نظير أو مثيل فلا يعني ذلك عدم الوجود، إذ لا يلزم من نفي النظير والتشبيه نفي الوجود،
ن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

ـكرر الرازي موقفه إذا تعارضت الدلائل العقلية والنقلية بصدد الآيات الخبرية التي يفيد ظاهرها التشبيه،
ـصحيح الأدلة النقلية موقوف على صحة برهان العقل لأنا لو كذبنا الأدلة العقلية لأجل تقرير ظواهر
ـ لكنا بذلك قد كذبنا الأصل بالفرع. إن مراد الله تعالى من ظاهر الآيات يوافق الأدلة العقلية.

ـميع فرق الإسلام يقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار، لقد ورد في القرآن ذكر
ـ وذكر الجنب وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه واحد
أعين كثيرة وله جنب واحد عليه أيد كثيرة وله ساق واحدة، وليس من عاقل يرضى بأن يصف ربه بهذا
ـف[441].

ـ ورد في القرآن أنه نور السماوات والأرض فإله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران
ـيطان، وليس هو النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار، وإنما ينبغي التفسير بأنه منور السموات
ـض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض أو بأنه مصلح السموات والأرض.

ـ يجوز أن يكون مراد الله تعالى من الاستواء على العرش الاستقرار عليه، إن الآية مسبوقة بقوله تعالى
ـ 4] ومفهوم الآية بيان كمال قدرة الله تعالى وكمال الهيته فلزم أن يكون قوله [طه: 5] كذلك، يستحيل
ـكون مراده الاستقرار على العرش بعد أن لم يكن وإنما المراد من الاستقرار الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر
ـيان أحكام الإلهية[442].

ـحال أن تكون الملائكة حاملي العرش في قوله تعالى: [الحاقة: 17][443] لأن الخالق هو الذي يحفظ
ـلوق وليس المخلوق هو الذي يحمل الخالق.

ـشير الرازي إلى آيات الفوقية والمعية والنزول والمجيء وغيرها من آيات تنطوي على صفات خبرية
ـلها على نحو ما سبقه إليه المعتزلة، وكذلك يؤول ما ورد في الخبر من أحاديث قدسية تشير إلى الصورة
ـخص والتجلي والظهور والنزول والمشي والهرولة[444].

ـله تعالى منزه عن أن يحل في شيء بالذات أو بالصفات خلافاً للنصارى، أو أن يتحد بشيء البتة خلافاً
ـ الصوفية من القائلين بالاتحاد كالحلاج. إنه إذا كان أقنوم العلم قد حل في بدن عيسى عليه السلام فهي

د انفصلت من ذات الباري أم لا فإن انفصلت لزم أن يكون ذات الباري جاهلاً في ذلك الوقت، وإن لم
ىل لزم قيام الصفة الواحدة في زمان واحد بموصوفين وذلك محال في بداهة العقول فثبت أنه سبحانه
عن الحلول في الذات والصفات[445].

– **صفاته المعنوية**: والمراد بها الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا عالم قادر حي
سميع بصير متكلم.

ى كونه "حياً" لدى الفلاسفة وأبي الحسين البصري صفة تستلزمها القدرة والعلم، أما لدى سائر المعتزلة
اعرة ومنهم الرازي فهي صفة ثابتة لازمة لذاته[446]. عالم بعلم خلافاً للمعتزلة وعلمه قديم عالم بكل
ومات خلافاً للفلاسفة[447].

ر بقدرة خلافاً للمعتزلة، وهو قادر على جميع المقدورات، ومقدوراته هي الممكنات، ومعنى كونه قادراً
يفعل فعلاً على سبيل الطبع والماهية وإنما على سبيل القصد والإرادة والاختيار، ولو كان فعله مجرد
ور للزم عن عدم حدوث تغير في ذات الله ألا يحدث تغير في العالم مع أن تغير العالم مشاهد
وس[448].

ستعرض في إيجاز آراء الفرق بصدد قدرته تعالى:

منع الفلاسفة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

ذهب النظام إلى أنه لا يقدر على خلق القبيح لأن فعل القبيح من الله محال والمحال غير مقدور.

ذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأن مقدور العبد إما يكون طاعة أو سفها أو عبثا
، كله على الله محال[449].

يد بإرادة قديمة خلافاً للمعتزلة والكرامية، وهو تعالى مريد لجميع الكائنات، وإذا كان تعالى مريداً لوجود
جودات فهو كذلك مريد لأفعالها، فهو خالق الأفعال كما أنه خالق الأشياء.

ا كان الله عالماً أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً فيكون الله تعالى عالماً بكونه
ً، والعالم يكون الشيء محالاً لا يريده. إن أمره لا يدل على إرادته كما تدعي المعتزلة، كما أن طاعته تدل
موافقة أمره لا موافقة إرادته[450][451](*)، إن الجمع بين إرادة الله الإيمان من الكافر وبين الكفر محال[452].

ميع بصير: صفتان زائدتان على العلم، أما صرفهما إلى العلم – وهو رأي المعتزلة – فذلك مجاز، ولا يصح
، اللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلا عند المعارض، وعلى الخصم أن يقيم الحجة على امتناع اتصافه
انه بالسمع والبصر، ولو لم يتصف بهما لاتصف بضديهما، وذلك نقص محال على الله.

كلم: بكلام قديم، ويخالفنا المعتزلة في مدلول الكلام وفي قدمه، مدلوله لديهم أنه موجد أصواتا دالة على
، مخصوصة. وذلك ما لا يدل عليه لفظ الكلام لغوياً، بينما ذهب الحنابلة إلى الرأي القائل إن كلام الحق
انه وتعالى عندهم حروف وأصوات قديمة. ولكن كلام الحق القديم لدى الشاعرة ومنهم الرازي منزه عن
وف والأصووات، بل هو كلام نفسي قائم بذاته، غير أن الرازي يختلف مع بعض الأشاعرة في صفة الكلام،

صفة القديمة المسماة بالكلام عند الرازي واحدة خلافاً لبعض الأشاعرة الذين أثبتوا خمس كلمات: الأمر
ي والخبر والاستخبار والنداء[453]، ويشرح الرازي موقفه بقوله: كما أن حقيقة الأمر شيء واحد ويمكن
ير عن تلك الحقيقة بعبارات مختلفة، وكما أن معنى واحد يمكن التعبير عنه بتعبيرات مختلفة عربية أو
ية أو تركيبة أو عبرية كذلك كلام الله واحد مغاير للعبارات المتضمنة للحروف والأصوات، ويمكن أن
ن هذا الكلام أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً[454].

– **صفاته الفعلية:** والمراد بها الألفاظ الدالة على صدور أثر من آثار قدرته تعالى.

صفات الفعل قديمة أم محدثة؟ ذهب المعتزلة إلى التميز بين صفات الذات وصفات الفعل إلى قولين:

ول: أن صفات الذات قديمة بينما صفات الفعل محدثة.

اني: أن صفات الذات يتصف بها الله ولا يتصف بأضدادها على عكس صفات الفعل التي يصح أن
ف بها الله وبأضدادها.

ي المعتزلة في حدوث صفات الفعل يطرح مشكلة دقيقة: إذا كانت هذه الصفات محدثة فهل يعني ذلك
لله قبل خلقه أفعاله وإيجاده العالم ثم الإنسان لم يكن متصفاً بهذه الصفات؟ من الملاحظ أن هذه
كلة غير واردة بالنسبة للفلاسفة وقد أثبتوا قدم العالم ولكنها واردة أمام المتكلمين وقد قالوا بحدوثه.
لملاحظ كذلك أن المعتزلة لم يكونوا غافلين عن نتائج قولهم بحدوث صفات الله الفعلية من مشكلة
ة، لقد أكدوا على سبيل المثال حدوث صفة الخلق مدعمين رأيهم بالقول:

كانت صفة الخلق قديمة لكان المخلوق قديماً، وإنما يسمى خالقاً بعد أن يخلق المخلوق. إذ المفهوم من
ق لا يأتي إلا عند وجود المخلوق[455].

كان الخلق صفة قديمة لكان من صفات الذات وللزم ألا يكون المخلوق محدثاً وإنما يكون قديماً، وألا
ن الخالق فاعلاً مختاراً بل موجباً بالذات وذلك صريح قول الفلاسفة.

ا وقد جعل المعتزلة والكرامية الخلق صفة إضافة فلا يتسنى وصف الله بالخالقية إلا عند وجود
لوقين، ولا يوافقهم الرازي في ذلك، إذ إن كونه خالقاً أمر ثبوتي لا إضافي ولا يقتضي وجود نفس
لوق، وإنما الخالقية صفة الله الخالق مستقلة عن وجود المخلوقين، إنا لما علمنا وجود مخلوق لأن
اً خلقه وجب أن يكون كون الخالق متصفاً بصفة الخالقية مغايراً لوجود الموجود المخلوق. إن كون
ء مؤثراً في غيره مغايرٌ لذات الأثر. وقد لا يكون للأثر وجود خارج الذهن في الحاضر وإنما في المستقبل
ذلك يتصف المؤثر بها في الحاضر، فالله هو "مالك يوم الدين" في الدنيا مع أن التملك ليوم الدين قائم
ل حين تقوم القيامة ويكون يوم الدين. صفات الأفعال إذن متصف بها الله قبل إيجاده الأفعال وخلقه
م، ولا يقاس الفعل الإلهي على الفعل الإنساني في ذلك[456](*).

في أن أفعال الله تعالى لا تكون لأجل أغراض: أفعال الله توقيفية وليست توفيقية – لا تعليل لأفعال الله.

يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة، إن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء ستكمل بغيره ناقص لذاته[457].

د ذهبت المعتزلة إلى أن علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم، وأن درجة الاستحقاق أسمى لتفضل المحض، وذلك عندنا باطل. وإلا لوجب أن يزيد الله في قوتنا ثم يكلفنا بما لا يشق فيحصل تحقاق من غير المشقة.

 يقال إذا كان الكل بخلقه وإرادته ففيم التكليف، إن ما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع، وما كان م العدم فهو ممتنع الوجود، وذلك كله باطل لأنه مبني على طلب اللمية، "لا يسأل عما يفعل".
يجب أن تكون أفعال الله معللة، وليس من الواجب في كل فعل أن يكون معللاً وإلا لكانت علية تلك العلة أخرى وللزم التسلسل، وإنما لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً، وأولى الأمور أفعال الله تعالى كامه، فكل شيء صنعه ولا علة لصنعه[458].

في أنه لا يجب عليه تعالى شيء: وإذا كان تعالى لا يسأل عما يفعل فإنه لا يجب عليه شيء خلافاً للمعتزلة ن يوجبون اللطف والعوض والثواب على الله، ويوجب البغداديون عليه العقاب الأصلح لنا في الدنيا، إن كم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشرع ولا يجب عليه شيء، الله تعالى قادر على إيصال ما يصل بدون ف ما دام ذلك ممكناً، أما العوض لو كان واجباً لكان وقع الألم دفعاً لتلك المنافع العظيمة. وكان يجب أن دفع الألم عن الغير كما يقبح المنع من القصد، أما الأصلح فغير واجب لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا ، حتى لا يكون معذباً في الدارين والأصلح أن يخلق عباده في الجنة، وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن حة، وأما العقوبة فلأن العذاب حقه، وليس له في استفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فيحسن إسقاطه كما شاهد[459].

في الحسن والقبح الشرعيين: هل الحسن حسن لذاته أم لأمر الله؟ وهل القبيح قبيح لذاته أم لنهي الله ' يحلل الرازي المشكلة إلى قضايا ثلاث، يوافق المعتزلة في اثنتين وينتهي في الثالثة إلى رأي الأشاعرة على ى التالي:

ولى: أن الفعل الحسن حسن لذاته وأن القبيح قبيح لذاته، إذ الحسن والقبح صفتا كمال ونقصان.
فعل الحسن محبوب كما أن الفعل القبيح مبغوض، قد يكون ذلك لأن الأول يجلب لذة والثاني يؤدي إلى فيكون المراد بالحسن والقبح ملاءمة الطبع ومنافرته[460].

نية: على أن ملاءمة الطبع ومنافرته لا تحول دون أن يحكم العقل على الفعل الحسن بأنه حسن لذاته يميز بينه وبين القبيح، فيحكم على الأخير بأنه قبيح لذاته، فيستطيع العقل أن يمنع الحكم على الفسق سن وإن جلب لذة.

لثة: أنه لا مجال للعقل في الحكم على أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح، إذ لا معنى للتحسين والتقبيح جلب منافع ودفع مضار، ولما كان الإله متعالياً عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه، إذ

ي في الفعل الصادر عن الله وجوده وعدمه بالنسبة إليه، ولا يقال القصد إيصال منافع إلى العباد، لأن ل المنافع أو عدم إيصالها إليه على سواء.

تم – يقصد المعتزلة – تسلمون بأن العالم محدث، وأن حدوثه في وقت معين مساو لسائر الأوقات من ع الوجوه فبطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح.

و حسن الفعل لذاته لكان كذلك دائماً، ولكن قد يحسن الكذب إذا تضمن إنجاء شخص من ظالم، ولا يحسن هناك التعريض لا الكذب، لأنه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم متى أضمر قائله فيه شيئا به صدقاً[461].

بط الرازي بين الحسن والقبح الشرعيين وبين تصوره لإرادة الله وقضائه إذ يقول: والله تعالى قد علم من ر والفساق أنهم يكفرون ويفسقون، وأن صدور الإيمان والطاعة منهم محال، ومع ذلك أمرهم بالإيمان اعة ولن يفيدهم هذا الأمر إلا استحقاق العقاب! فثبت أن توقف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن ح باطل.

إمكان تكليف ما لا يطاق: ومن صور النزاع بيننا وبينهم – يقصد المعتزلة – قولهم بقبح تكليف ما لا ، فنقول لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى ولكنه فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا ، وأن الإيمان محال، لقد كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما عنه أنه لا يؤمن، فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن! وهو جميع بين النقيضين.

ا يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار، لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل منه إلا إذا أحدث فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى كان كذلك كان الفعل واجباً، فالقدرة على الكفر والدواعي إليه من خلق عالى! ومجموعهما يوجب الكفر فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق، ولا يقبح من الله شيء[462].

ذا تتلازم هذه القضايا الثلاث: الله مريد لكل الكائنات خالق لكل الأفعال، وأنه تعالى لا يقبح منه شيء إذ جال للحكم بالتحسين والتقبيح على أفعاله، وأنه تعالى يكلف الكافرين ما لا يطيقون إذ يكلفهم الإيمان م بل يريد أن لا يؤمنوا، وأنه إذا أمرهم بالإيمان فقد أمرهم بالمحال الذي عليه يحاسبون وبه بون[463](*)!

هل يرزق الله الحرام؟ تعلق الأشاعرة بقوله تعالى: [هود: 6] لإثبات أن الرزق قد يكون حراماً – خلافاً تزلة، لأن إيصال الرزق إلى كل حيوان واجب على الله تعالى[464] بحسب الوعد وبحسب الاستحقاق، والله ، لا يخل بالواجب.

إذا كان إنسان لم يأكل من حلال طوال حياته، فلو لم يكن الحرام رزقاً لكان الله تعالى ما أوصل رزقه ويكون تعالى قد أخل بالواجب وذلك محال، فعلمنا أن الحرام قد يكون رزقاً.

– صفات الله ليست عين ذاته:

ب اضطراب الفرق في مسألة الصفات بين قائلين بأن الصفات عين الذات سعياً إلى الوحدة الكاملة
ت الإلهية، وبين قائلين بأن الصفات ليست هي عين الذات إثباتاً لهذه الصفات. إن الفريق الأول قد اعتبر
دة كمالاً والكثرة نقصاناً فبالغ في التنزيه إلى حد نفي الصفات بينما ذهب الفريق الآخر إلى أن الموجود
، تثبت له الصفات ويكون سميعاً بصيراً أكمل من الموجود الذي لا يكون كذلك.

قصود الفريقين إثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفي النقصان، فالنفاة حاولوا إثبات الكمال في الوحدانية
حاول المثبتون إثبات الكمال في الإلهية[465].

ا كان لكل فريق أكثر من طريقة فسنعرض في إيجاز طرقهم حسب تصنيف الرازي.

– مسلك النفاة:

ريقة الأولى: طريقة الإلهيين من الفلاسفة: صفات الله تعالى نوعان: سلبية وهي المسماة في القرآن
لال وإضافية وهي المسماة في القرآن بالإكرام، وإليه الإشارة في قوله تعالى: [الرحمن: 78] أما كثرة
وب فلا توجب كثرة في الذات، وأما كثرة الإضافات فهي أيضاً لا توجب كثرة في الذات، فإثبات صفات
ل والإكرام لا يقدح في وحدة الذات.

ريقة الثانية: طريقة المعتزلة: اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى عالم قادر، ولهم في صلة الذات بالصفات
قولهم إنها عين الذات تفسيرات ثلاثة[466].

تفسير العلاف: مفهوم الصفات عنده ثبوتي إذ الله عالم وعلمه ذاته وقادر وقدرته ذاته. ويرد الرازي على
الرأي بقوله مفهوم كونه عالماً غير مفهوم كونه قادراً.

) تفسير النظام: مفهوم الصفات عنده سلبي إذ معنى كونه عالماً نفي الجهل عنه، والرد على ذلك أن نفي
ل ليس بعلم، إذ إن المعدوم والجماد ليس بجاهل ولا بعالم.

) تفسير أبي هاشم: العالمية والقادرية أمران ثبوتيان زائدان على الذات لا يقال فيهما موجودتان ولا
ومتان.

د الرازي بأن الأحوال التي لا تكون موجودة ولا تكون معدومة يتعذر أن تكون معلومة بينما صفات الله
مة لنا موجودة في ذاتها[467].

ى هذا الفريق أن القرآن قد كفر النصارى لقولهم بالكثرة: [المائدة: 73][468]، ومعلوم أن النصارى لا
ن ذواتاً ثلاثاً متباينة بل يثبتون ذاتاً واحدة موصوفة بأقانيم، والأقانيم هي الصفات، فدل ذلك على أن
ند كفرهم لقولهم بكثرة الصفات.

د الرازي بأن النصارى قد أثبتوا قدماء مستقل بعضها عن بعض وأن الله قد كفرهم لأنهم أجازوا على
يم الحلول في بدن مريم وعيسى[469].

– مسلك المثبتين: طريقة الصفاتية والأشاعرة

ـفات الله ليست عين ذاته ولا غير وإنما هي أمور ثبوتية معلومة زائدة على الذات. ومع أن حقيقة الذات ـة، ويصح من الواحد فينا أن يعقل صفة العلم ولا يعقل صفة القدرة أو العكس فذلك يدل على أن ـوم الذات والعلم والقدرة ليس أمراً واحداً.

ـا بطلت شبهات نفاة الصفاة لم يبق إلا الجزم بإثباتها وهذا قول الجمهور الأعظم من أهل العلم[470].

– أسماء الله:

ـرق بين الاسم والصفة أن الاسم عادة أسبق من الصفة، إذ الاسم يشير إلى الذات بينما الصفة اسم ـق.

أسماء الله توقيفية: ومذهب أصحابنا أن أسماء الله تعالى توقيفية، ويرى الرازي أن الأسماء موقوفة على ـ أما الصفات فغير موقوفة على الإذن.

ـ) هذا وقد ذهبت المعتزلة والكرامية ووافقهم الباقلاني من الأشاعرة إلى أن اللفظ إن دل العقل على ـ معناه في حق الله جاز إطلاقه عليه سواء ورد التوقيف به أم لم يرد.

ـجة الأشاعرة الذين يرون أسماءه توقيفية أنها لو تكن كذلك لجاز تسميته عارفاً دارياً فهماً موقناً عاقلاً ـ لبيباً كما جاز وصفه بكونه عالماً لأنها أسماء مرادفة للعلم في اللغة، ولما لم يجز ذلك علمنا أن ـتعمال موقوف على السمع والإذن.

ـد أجاب على ذلك الباقلاني بقوله: كل واحد من هذه الألفاظ يدل على ما لا يجوز ثبوته لله تعالى، ـرفة اسم لعلم تقدمته غفلة فلا يصح إطلاقه والمعرفة تطلق على ما تدرك آثاره دون ذاته، ولذا يقال ـت الله ولا يقال علمت الله، لأن معرفة الله ليست معرفة بذاته بل بآثاره، والفقه هو فهم غرض المتكلم ـكلامه ويسبقه جهل، والدراية شعور يحصل بضرب من الحيلة ويسبقها فكر وروية، والفهم صريح في أنه ـنه جهل، واليقين اسم لعلم كان في أول الأمر اعتقاداً ضعيفاً ثم اجتمعت الدلائل فتأكد الاعتقاد وصار ـ، وأما العقل فمأخوذ من عقال الناقة وهو العلم المانع من فهم ما لا ينبغي، وأما الفطنة فهي سرعة إدراك ـوقة بجهل، فثبت أن المنع من إطلاقه هذه الألفاظ إنما كان لأنها توهم أموراً يمتنع ثبوتها في حق الله ـانه[471].

ـواقع أن الخلاف ليس بين المعتزلة والأشاعرة، إذ اتفق الفريقان على عدم جواز إطلاق اسم أو صفة على ـلم يطلقه على نفسه أو لم يسمعه بها رسوله، وإنما توقف الأشعري ومن تابعه على مجرد السمع بينما ـالمعتزلة ووافقهم الباقلاني إلى تعليل ما لا يصح إطلاقه عليه، وإنما الخلاف الحقيقي بين المتكلمين في ـب وبين الفلاسفة الذين أطلقوا على الله من الأسماء والصفات ما لم يرد به إذن.

ـقف الرازي بين الفريقين لا يجيز إطلاق أسماء بينما يجيز إطلاق صفات كالصانع واجب الوجود لذاته ـ ذلك من الصفات التي غلبت على مذهب الفلاسفة.

– الاسم غير المسمى:

ي بالاسم اللفظ المخصوص الذي يطلق على الذات أو هو الكلمة الملفوظ بها المكونة من حروف إذا
ت ومن أصوات إذا سمعت، أما المسمى فهو ذات الشيء، وأما جعل هذه الألفاظ المخصوصة معرفة
المعاني المخصوصة بالوضع والاصطلاح فهو التسمية.

د ذهب المعتزلة إلى أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، أي إن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة
نة ووافقهم الغزالي والرازي، أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الاسم هو نفس المسمى وغير التسمية.

ن بصدد مشكلة كلامية أملت على كل فريق اتجاهاً خاصاً لا في اللغة فحسب بل في التفسير كذلك،
ع أصل هذه المشكلة إلى موقف كل فريق بصدد "كلام الله" فإذا كان الله قديماً بينما كلامه محدثا – وقد
ه موسى من تجاه شجرة – كان الاسم وهو المتكلم غير المسمى وهو الله، إذ الاسم مرتبط بالكلام
دث بينما المسمى وهوالله قديم، ذلك هو موقف المعتزلة، أما الأشاعرة فإذا وصفوا كلام الله بالقدم –
يقصدون الكلام النفسي – كان المتكلم عندهم على الحقيقة هو الله، ومن ثم فإن الاسم (الله) هو
سمى (المتكلم): الذي يدل على أن الاسم غير المسمى وجوه!

جة الأولى: أسماء الله كثيرة والمسمى ليس بكثير، فالاسم غير المسمى قال تعالى: ﭽ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ
.[الأعراف: 180] فالمسمى واحد والأسماء كثيرة.

جة الثانية: اتفق أهل اللغة على أن اللغة كلم، والكلم جنس تحته أنواع ثلاثة: اسم وفعل وحرف، والاسم
، والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المسمى فهو ذات للشيء وحقيقته، واللفظ والمعنى يوصف كل منهما
لا يوصف به الآخر، فيقال في اللفظ إنه عرض وصوت وحال في المحل، وإنه مركب من حروف متعاقبة
عربي وعبراني، ويقال في المعنى إنه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالأعراض وباق.

الأشاعرة وقد أثبتوا أن الاسم هو المسمى فقد استندوا إلى حجج.

جة الأولى: قوله تعالى [الأعلى: 1] [الواقعة: 74] [الرحمن: 78]، أنه أمر بتسبيح "اسم" الله تعالى، ودل
ى على أن "المسبح" هو الله تعالى لا غيره، فاسم الله تعالى هو هو لا غيره.

جة الثانية: وقال تعالى [يوسف: 40] فأخبر الله تعالى أنهم عبدوا الأسماء، والقوم ما عبدوا إلا تلك
ت مما يدل على أن الاسم هو المسمى.

جة الثالثة: لو كان اسم الشيء عبارة عن اللفظ الدال عليه ولم يكن ذات الشيء لوجب أن لا يكون لله
ى في الأرض شيء من الأسماء إذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ وذلك باطل.

جة الرابعة: قال سيبويه: الأفعال أمثلة أخذت من لفظ إحداث الأسماء، ومعلوم أن الإحداث الذي هو
بادر صادر عن المسميات لا عن الألفاظ، فدل هذا على أن قوله من لفظ إحداث الأسماء أي من لفظ
ث المسميات.

د الرازي على هذه الحجج متبنياً وجهة نظر المعتزلة بقوله: قوله تعالى: يدل على أن الاسم غير المسمى.
وله تصريح بإطلاق إضافة الاسم إلى الرب، إذ الأصل أن لا تجوز إضافة الشيء إلى نفسه، ولو كان اسم

هو الله لوجب أن لا يبقى فرق بين قوله تعالى وبين القول سبح اسم اسمك. أو سبح ربك ربك، ولما كان
. فرق معلوم بالضرورة علمنا أن اسم الرب مغاير للرب.
إن أصحابنا قد قالوا السبيل إلى معرفة أسماء الله تعالى هو التوقيف لا العقل، والسبيل إلى معرفة الرب
لعقل لا التوقيف، وهذا يقتضي أن يكون الاسم غير المسمى.
مفسرون في تفسير قوله تعالى وجهان:
دهما: أن المراد منه الأمر بتنزيه اسم الله تعالى وتقديسه.

ني: الأمر بتسبيح ذات الله تعالى.
لريق الأول: المراد نزه اسم ربك عن أن تجعله اسماً لغيره فيكون ذلك نهياً أن يدعي غير الله تعالى اسم
أسماء الله، لأن المشركين كانوا يسمون الصنم المعروف باللات باسم (رحمن اليمامة) وكانوا يسمون
هم آلهة [سورة ص: آية 5].
لريق الثاني: إن المراد بتسبيح أسمائه أن لا تفسر تلك الأسماء بما لا يصح ثبوته في حق الله سبحانه
ى نحو أن يفسر قوله تعالى بالعلو المكاني. ويفسر [طه: 5] بالاستقرار بل يفسر العلو بالقهر والاقتدار
الاستواء.
لريق الثالث: أن تصان أسماء الله تعالى عن الابتذال أو الذكر إلا على وجه التعظيم ويدخل في هذا الباب
.كر الأسماء عند الفغلة وعدم الوقوف على حقائقها ومعانيها ورفع الصوت بها وعدم الخضوع والخضوع
ىرع عند ذكرها.
لريق الرابع: أن يكون المراد بقوله تعالى أي مجده بالأسماء التي أنزلها عليك وعرفتك أنها أسماؤه وإليه
رة بقوله سبحانه [الإسراء: 110] فالمقصود أن لا يذكر الله إلا بالاسماء التي ورد التوقيف بها.
لريق الخامس: أن يكون المراد من التسبيح الصلاة، قال الله تعالى [الروم: 17] وكأنه قيل صل باسم ربك
ا يصلي المشركون بالمكاء والتصدية، قال أبو مسلم الأصفهاني: المراد من الاسم هنا الصفة وكذا في قوله
انه [الأعراف: 180] فيكون المراد الأمر بتقديس صفات الله.
شير الرازي إلى أن هناك جمعاً من المفسرين قد اختاروا تفسير قوله: سبح اسم ربك بمعنى سبح ربك،
أن الفائدة في ذكر الاسم أن المذكور إذا كان في غاية العظمة والجلالة فإنه لا يذكر هو بل يذكر اسمه
ىرته وجنابه فيقال سبح اسمه ومجد ذكره فدل ذلك على تعظيم المذكور.
ا قيل "سبح اسم ربك" فإنما يدل على أنه سبحانه أعظم وأجل من أن يقدر أحد الخلق على تسبيحه
يسه بل الغاية القصوى للخلق أن يشتغلون بتسبيح أسمائه، ومعلوم أن هذا أدل على التعظيم من أن
سبح ربك، وإذا قيل سبح اسم ربك فمعناه أنه بلغ في استحقاق التسبيح إلى حيث أن اسمه يستحق
بيح.

لو قال سبح ربك لكان هذا أمراً بتسبيح ذات الرب، وتسبيح الشيء في نفسه لا يكون إلا بعد معرفته في
ء، ولما امتنع في العقول البشرية أن تصير عارفة بكنه حقيقته سبحانه وتعالى امتنع ورود الأمر بتسبيحه،
سماؤه وصفاته فهي معلومة للخلق فلا جرم ورد الأمر بتسبيح أسمائه[472].

الرد على حجة الأشاعرة الثانية وهي قوله تعالى [يوسف: 40] يدل على أن الاسم غير المسمى لوجهين.

ول: أن قوله يدل على أن تلك الأسماء إنما حصلت لجعلهم ووصفهم ولا شك أن تلك الذوات ما حصلت
هم ووصفهم، وهذا يقتضي أن الاسم غير المسمى.

ني: أن الآية تدل على أن اسم الإله كان حاصلاً في حق الأصنام، ومسمى الإله ما كان حاصلاً في حقهم،
ا يوجب المغايرة بين الاسم والمسمى، وتسمية الصنم بالإله كان اسماً بلا مسمى كمن يسمى نفسه باسم
طان وهو في غاية الذلة والضعة، فيقال له: ليس له من السلطنة إلا الاسم.

كذا نجد اتجاهاً في التفسير أملاه الموقف الكلامي، وقد تعمدنا أن نذكره تفصيلاً لأنه يدل على المقدرة
فة للرازي في الربط بين علم الكلام وبين كل من اللغة والتفسير، وهي مقدرة قل أن يجاريه فيها متكلم غيره.
ا كان الاسم غير المسمى فإنه كذلك غير التسمية. وتلك بدورها تتداخل فيها العلوم الثلاثة: التفسير
لام واللغة، ومرة أخرى يتحكم الموقف الكلامي في كل من الاتجاه اللغوي والتفسيري.

ب المعتزلة إلى أن القرآن مخلوق، ولما كانت المعاني قائمة في علمه تعالى فإن الألفاظ قد خلقها الله
ا أوحى بها إلى النبي، وهذه الألفاظ من وضع العرب تحقيقاً لقول الله: [إبراهيم: 4]، وهكذا أملى على
زلة موقفهم الكلامي أن يتخذوا اتجاهاً لغوياً وأن يثبتوا أن اللغات بأسرها تثبت اصطلاحاً في مقابل الرأي
الذي يرى أن اللغة توقيفية وأن الألفاظ إنما تدل على المعاني لوضع الله إياها، وذلك هو رأي الأشاعرة
اداً إلى قوله تعالى: [البقرة: 31] وعمدة رأي المعتزلة أن اللغات لا تدل على مدلولاتها كالدلالة العقلية،
ا المعنى يجوز اختلافها، ولو ثبتت توقيفاً من الله لكان ينبغي أن يخلق الله العلم بالصيغة ثم يخلق العلم
لول ثم يخلق لنا العلم بجعل الصيغة دليلاً على ذلك المدلول، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق
علم بذاته، ولو خلقنا العلم بذات وكان ذلك علماً اضطرارياً لبطل التكليف وبطلت المحنة[473].

كذا يتضح أن اتجاه المعتزلة الكلامي قد أملى عليهم أن يعتبروا الاسم غير التسمية إذ بينما أسماء الله
فية – وإن أمكن أن تكون تعليلية – فإن التسمية اصطلاحية، الأسماء سمعية بينما اللغة اجتماعية بشرية.
ى في المشكلة صعوبتان إحداهما تواجه المعتزلة[474] وأخرى تواجه الرازي.

المشكلة التي تواجه المعتزلة فهي مشكلة لغوية. إذا كانت اللغة مواضعات واصطلاحات وليست وحياً
وقيفاً فكيف فسر الزمخشري قول الله تعالى: [البقرة: 31] بأن جعل المراد بالأسماء الأجناس التي خلقها
إذ علم الله آدم أن هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير وهكذا وعلمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع
ية والدنيوية، ومن ثم فقد ألزمه ابن المنير السكندري (ت 683هـ) القول وفقاً لتفسيره بأن الاسم هو

ـمى إذ بمقتضى السياق "ثم عرضهم على الملائكة" "وأنبئهم بأسمائهم"، أنه عرض المسميات بينما لم إلا ذكر الأسماء.

ـه صعوبة واجهت المعتزلة بصدد تفسير الآية [البقرة: 31] إذ الآية تلزمهم القول بأن الاسم هو المسمى. ، الأصح بصدد اللغة القول الذي جاء به أبو إسحق الأسفراييني: أن ابتداء اللغة من الله والتتمة من ـ، وهو رأي جامع بين الفطرة والاكتساب، بين التوقيف والاصطلاح، بين الإمكان والخبرة، بين الله سان.

المشكلة التي تواجه الرازي فهي مشكلة كلامية: كيف يتسنى تبني القول بأن الاسم غير المسمى وغير مية ممن لم يتبن القول بحدوث كلام الله أو خلق القرآن؟

ـاً – النبوات:

– في أن النبوة تثبت بالمعجزة:

ـت النبوة لدى الأشاعرة ومنهم الرازي بإظهار النبي لمعجزة[475] بعد إعلانه الناس ادعاءه النبوة ودعوته ينه، خلافاً للمعتزلة الذين يرون ثبوت النبوة بحكم العقل على صدق دعوته.

ـدم الرازي براهين لإثبات النبوة. الأول ويسميه البرهان اللمي: أن يكون الرسول كاملاً في القوتين النظرية ملية حتى يستطيع أن يعالج الناقص لدى الناس في هاتين القوتين، وإذا كان رأس الكمالات النظرية معرفة ـعالى ورأس الكمالات العملية طاعة الله تعالى، فإن الملاحظ بصدد النبي محمد عليه الصلاة والسلام أن ـم كان قبل بعثه ناقصاً إذ كان قد شاع فيه الكفر والفسوق سواء من عبدة الأصنام أو من اليهود ـيفهم التوراة أو من النصارى وقولهم بالتثليث أو من المجوس وقولهم بإلهين، فلما بعث الله محمداً ـت الدنيا من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور وبطلت الكفريات وزالت ـلالات في أكثر بلاد المعمورة وانطلقت الألسن بتوحيد الله واستنارت القلوب بمعرفة الله، لا بدّ أن يكون ـعل هذا أكمل البشر في قوتيه النظرية والعملية ولا بدّ أن يكون نبياً.

البرهان الثاني فهو البرهان الآني أي الاستدلال على النبوة بحصول المعجزات وذلك يجري مجرى ـدلال على وجود الشيء بأثر من آثاره، ولقد كان القرآن معجزة محمد عليه السلام إذ عجز العرب على ـتوا بسورة من مثله فضلاً عن أن محمداً كان في سن الأربعين أمياً لم يستفد العلم من عالم[476]، ويرى ي أن البرهان اللمي أقوى من البرهان الآني.

– عصمة الأنبياء:

ـمعت الأمة الإسلامية على أنه لا يجوز على الأنبياء التحريف أو الخيانة في جميع الأحكام والشرائع لا ـد ولا بالسهو وإلا لم يمكن الاعتماد على شيء من الشرائع.

ـكن فرق المسلمين قد اختلفت بصدد حدود هذه العصمة:

– ذهبت المعتزلة إلى أنه لا يجوز منهم الكبيرة البتة، وأما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط ألا تكون منفرة،
ذهب النظام إلى أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا عمداً ولا خطأً ولا تأويلاً وإن جاز عليهم
و والنسيان ويعاتبون على ذلك لأن واجبهم المبالغة في التيقظ، بينما ذهب الجبائي إلى أنه لا يجوز
م تعمد الكبيرة ولا الصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ في التأويل.

– ذهب الشيعة إلى أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو والنسيان من
لولادة إلى آخر العمر.

– ذهب الكرامية إلى أن الرسل يمكن أن يعصوا الله عمداً في الكبائر والصغائر إلا الكذب في التبليغ، وإلى
ذلك ذهب الباقلاني من الأشاعرة إذ كل ذنب دق أو جل فإنه جائز على الرسل، إن الأنبياء معصومون في
النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد أما على سبيل السهو فهو جائز.

ندم الرازي الأدلة الآتية الموجبة للعصمة لهم:

– لو صدر عنهم الذنب لكان حالهم في استحقاق الذنب عاجلاً والعقاب آجلاً أشد من حال عصاة الأمة.

– لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة.

– لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم بموجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكن زجرهم غير
، ومن ثم كان صدور الذنب عنهم ممتنعاً.

– لو صدر عنهم الفسق فكيف يمكن الاقتداء بهم.

– لو صدر عنهم المعاصي لكانوا موعودين بعذاب الله.

– وكيف يأمرون بالطاعات وترك المعاصي، إنهم إذن يقولون ما لا يفعلون ذلك يوجب مقت الله
ف: 3] (الخطاب في الآية للمؤمنين).

– والله قد وصف بعض أنبيائه بأنهم يسارعون في الخيرات وأنهم من المصطفين الأخيار وذلك يتنافى مع
ور الذنب عنهم، كذلك وصفهم الله بأنهم من المخلصين وذلك يوجب عصمتهم من إغواء إبليس
وسته[477].

ذكر الرازي أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة فإذا كان الملائكة معصومين فالأولى
كون الأنبياء وإلا لما زادوا عليهم في الفضل.

جملة الأخيرة إن احتج بها الأشاعرة فهي لا تصلح حجة للرازي الذي يرى الملائكة أفضل من الأنبياء. إذ
الترتيب في الفضل كالترتيب في سياق الآية: الملائكة ثم الكتب ثم الرسل في قوله تعالى: [البقرة:
)][478].

– حاجة البشرية إلى الرسل:

ث الله الرسل لقطع الحجة، قال تعالى: [النساء: 165] حقيقة أن الطاعة قد وجدت بمقتضى العقل
ن كيفية الطاعة غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع العذر، حتى إذا بين للأنبياء كيفية الطاعة بالشرائع

، أعذار الناس.
- ركب الله الإنسان تركيب سهو وغفلة وسلط عليه الهوى والشهوات فبعث الله رسوله حتى إذا سها
ان نبهه وإذا مال له الهوى منعه، ولينذر الرسل الناس إن فعلوا القبيح بما ينتظرهم من عقاب، ومجرد
م بالحسن والقبح ليس داعياً ولا وازعاً، وإنما تندفع الأعذار بعد بعثة الرسل ونزول الشرائع.
علمنا الرسل ما لا يستقل العقل بإدراكه، إذ لا يدلنا العقل على صفات الله تعالى كلها.
لإنسان مدني بالطبع، ولكن الاجتماع يقتضي التنازع الذي يفضي إلى التقاتل، فلا بدّ من شريعة يفرضها
ع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة عن السيئات[479].
ما أن للبدن قلباً هو أشرف الأعضاء منه تنبعث القوى إلى جميع جوانب البدن، فكذا الناس لا بدّ لهم من
ن، وإما أن يكون حكم الرئيس على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن فقط وهو العالم أو عليها
وهو النبي[480]، فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ[481]، وكما أن القوى المدركة تفيض من
غ على الأعضاء، كذا قوة البيان والعلم إنما يفيض عنه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم[482].

ماً – الأخرويات:

– هل يمكن إعادة المعدوم؟

مع المسلمون على الإيمان بالبعث والحساب، إذ إن ذلك أصل من أصول الدين يخرج المسلم بإنكاره عن
الإسلام.
كن الخلاف بين المسلمين حول بعث الأبدان، إنه بموت الإنسان يفنى الجسم ويعدم، فهل يمكن إعادة
دوم؟ وهل الإعادة أن أفترض التسليم بحشر الأبدان تكون لعين ما كان فكيف ذلك يكون؟ وإن كان لمثل
ن فكيف يكون الحساب والثواب والعقاب لجسم آخر غير ما كان؟
الفلاسفة فقد أنكروا حشر الأجساد لاعتبارين:
ول: يتعلق بمفهوم لحقيقة الإنسان: إذ هو النفس الناطقة وهي المكلفة الطائعة أو العاصية ثم هي المثابة
معاقبة، وما البدن إلا آلة النفس – إن لم يكن سجنها – حال الحياة الدنيا.
ني: يتعلق بحقيقة المعاد: إذ الشيء عندهم إذا عدم ممتنع عودته، إنه قد صار نفياً محضاً لا تخصيص
لا تشخيص ومن ثم يمتنع أن يعود الشيء هو على نفس هيئته المخصوصة[483].
المعتزلة القائلون بشيئية المعدوم فلا تعد المشكلة بالنسبة لهم واردة إذ الموجودات قبل وجودها أشياء
، ومن ثم فإن الشيء إذ عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت عنه صفة الوجود. إنه إذ كانت
جودات قبل وجودها ماهيات قابلة للوجود، وذلك القبول من لوازم الماهية، فوجب أن يبقى ذلك القبول
تلك الماهية، فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حال الوجود والعدم فإن إعادة عين المعدوم ممكنة[484].
المتكلمون القائلون بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ معتزلة وأشاعرة وغيرهم فقد قالوا بإمكان إعادة عين ما
إذ الموت عندهم ليس إلا انحلال الأجزاء وافتراقها، ومن ثم فإن الله يعيدها بأن يؤلف بينها مرة أخرى.

ـ أن الرازي لا يوافق على منطقهم إذ الإشكال يلزمهم، لأن الجسم ليس مجرد تلك الأجزاء، إذ لو تفرقت
ِاء وصار الجسم تراباً رميماً من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تأليف، فذلك القدر من التراب الصرف
عبارة عن زيد، وإنما يكون الإنسان موجوداً إذا تألفت الأجزاء على وجه مخصوص ثم قام بها حياة وعلم
ـ وفهم، فالشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الأجزاء والذوات، بل هو عبارة عن تلك الأجزاء
ـصوفة بالصفات المخصوصة، وتلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص، وعند تفرق الأجزاء تبطل
الصفات وتفنى، وإن امتنعت الإعادة على المعدوم امتنعت الإعادة على تلك الصفات، فيكون العائد
ت أخرى لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص هو هو، وعلى هذا التقدير لا يكون العائد
هو الذي كان موجوداً أولاً، فإذا أجزنا إعادة المعدوم فلا حاجة إلى ما ذكروه، وإن منعنا إعادة المعدوم
لإشكال المذكور باقياً سواء أقلنا إنه تعالى يفني الذات أم قلنا إنه تعالى لا يفنيها[485].

ـمكن الرد على الرازي بأنه ما دام القائلون بنظرية الجزء قد سلموا بقدرة الله على إعادة تركيب الأجزاء فقد
ـوا كذلك بقدرته على إعادة تأليف ما لهذه الأجزاء بعد تركيبها من أعراض وصفات ويبقى موقفهم كما هو:
ث إعادة لعين ما كان، ولا يلزمهم الرد على إشكال إمكان إعادة المعدوم.

ـا المنكرون لنظريتي الجزء وشيئية المعدوم من المتكلمين المثبتين لبعث الأجساد ففريقان: فريق ذهب
ن البعث إعادة لعين ما كان، وفريق ذهب إلى أن البعث إعادة لمثل ما كان، أما الفريق الأول ومنهم الرازي
ـمد رأيه على مقدمات ثلاث:

ـولى: إن إعادة المعدوم ممكنة، إذ الإمكان إنما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل وهما حاصلان، وليست
ـة المعدوم – كالجمع بين النقيضين – ممتنعاً في العقول[486].

ـنية: إنه تعالى قادر على كل الممكنات وهذه قضية لا يجادل فيها المخالف.

ـلثة: إنه تعالى عالم بجميع الجزئيات فهو سبحانه قادر على تمييز بدن هذا الإنسان عن أجزاء بدن ذلك
ـان الآخر.

ـا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ثبت أن حشر الأجساد ممكن وإنه بعث لعين ما كان[487]. حقيقةً، إذا عدم
ـء بطلت ذاته وصارت نفياً محضاً وعدماً صرفاً، ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ولكن لا
ـع في قدرة الله إعادته بعينه[488].

ـا الفريق الثاني ويذكر الرازي منهم الغزالي فتقوم على أساس تصوره لحقيقة الإنسان، إذ لما كان الإنسان
ـقيقته لديهم ليس ذلك الجسم، وإنما هو النفس – متابعين في ذلك الفلاسفة – فإن الله إذا أراد حشر
ـلائق خلق لكل واحد من هذه الأرواح بدنا ورده[489]، ومن ثم فإنما البعث لمثل ما كان لا لعين ما كان.

– في إثبات عذاب القبر:

ـاب القبر من المباحث السمعية وقد آمن به الأشاعرة وأنكره بعض المعتزلة، يشير الرازي إلى أدلة
ـتين السمعية [غامر: 46] وقوله تعالى: [نوح: 25]، يذكر الرازي أن الفاء للتعقيب، وقوله تعالى: [غافر:

فذكر مرتين وهما لا يتحققان إلا بالحياة في القبر.
ـ أن المانعين لعذاب القبر يذكرون بدورهم أدلة كقوله تعالى: [الدخان: 56] ولو صاروا أحياء في القبور
ا موتتين لا موتة واحدة، وقوله تعالى: [فاطر: 22][490].
بدو أن المرجح في إثبات عذاب القبر هو الأحاديث النبوية كدعائه عليه السلام: اللهم إني أعوذ بك من
ب القبر، وكقوله: القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار.
ؤكد الرازي أن ثواب القبر وعذابه حق لأن الإنسان جوهر لطيف نوراني ساكن في هذا البدن فبعد خراب
ن إن كان كاملاً في قوة العلم والعمل كان في الغبطة والسعادة وإن كان ناقصاً كان في البلاء والعذاب[491]
ظن أن هذا دليل عقلي يمكن أن يعتد به، والواقع أن عذاب القبر سمعي بحت لا مدخل فيه للأدلة
ية، وربما كان ما قاله تعالى في حق الشهداء أوضح تعبير عن الحياة بعد الممات [آل عمران: 169 -
].

– في الشفاعة لأهل الكبائر:

يمان لدى الرازي اعتقاد وقول، أما الأعمال فخارجة عنده عن مسمى الإيمان، ذلك أن الإيمان محله
ب لقوله تعالى: [النحل: 106] ولقوله تعالى: [الحجرات: 14]، وقوله أيضاً: [المجادلة: 22]، والله تعالى
ذكر الإيمان عطف الأعمال الصالحة عليه [البقرة: 277]، والعطف يوجب التغاير.
ى أن الأعمال إن خرجت عن مسمى الإيمان فإنها ثمرته، وقد يطلق اسم الإيمان على الأعمال كما يطلق
الشيء على ثمرته[492].
ا كان الإيمان اعتقاداً وقولاً فقط كان فاعل الكبيرة مؤمناً، ولا يخلد في النار مؤمن وإنما يخرج الله
قين من أهل الصلاة من النار لقوله تعالى: [النساء: 116] وقوله أيضاً: [الزمر: 53] وقوله أيضاً: [الرعد:
ي حال ظلمهم.
شفاعة لأهل الكبائر خلافاً للمعتزلة لقوله : أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

– إمكان رؤية الله:

، تصح رؤيته منزهة عن الكيفية، وفي القول بإمكان رؤيته خلاف مع المعتزلة، وفي القول بالتنزيه عن
ية خلاف مع المجسمة والمشبهة والكرامية والحنابلة، ولقد اتفق الفريقان على مقدمة كبرى: كل مرئي
، وأن يكون في جهة، ثم ذهبت المعتزلة إلى أنه ليس في جهة ومن ثم فهو ليس مرئياً بينما ذهب الفريق
ـ إلى أنه مرئي ومن ثم لا بدّ أن يكون في جهة، ينكر الرازي على الفريقين المقدمة الكبرى، إنه إذا كان الأمر
ك في الشاهد فليس من الضروري أن يكون كذلك في الغائب[493].
مقصود بالرؤية الكشف التام، إذ المعارف تصير يوم القيامة ضرورية، أما ما نجده في أنفسنا عند أبصارنا
سام فذلك ما لا نزاع في انتقائه، إذ إن رؤيتنا لله ليس فيها ارتسام صورة المرئي في العين ولا خروج شعاع

[494]، وإذا كانت الرؤية هكذا في الدنيا فليس هناك ما يدل على أنها كذلك في الآخرة، إذ لا يقاس الغائب الشاهد، إن وجود الله مخالف لوجود غيره ومن ثم فإن رؤيته تعالى تكون مخالفة لرؤية غيره[495].

إدراكات ثلاثة: معرفة الله لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره، كما يتعرف من وجود البناء أن ههنا بانياً ومن د النقش أن هناك نقاشاً، إذ نعرفه من آثاره، ثانيها: أن تعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما عرفنا اد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض، وفي معرفة كنه ذات الله على هذا النحو خلاف بين لمين، ولا يرى الرازي إمكان معرفة ذات الله[496].

الوجه الثالث فهو افتراض أن يحصل للبشر في الآخرة نوع إدراك نسبته إلى ذات الله كنسبة الإبصار إلى صرات في قوة الظهور والجلاء، وذلك ما يراه الرازي.

نيم الرازي تأكيده على إمكان رؤية الله – فضلاً عن الأدلة السمعية – على أن الدار الآخرة دار معرفة ة بالله إذا قورنت بالدنيا التي لا نستطيع فيها أن ندرك حقيقة ذاته، ولا تتم هذه المعرفة إلا بنوع من ك يخلقه الله فينا.

ى الرازي أن رؤية الله تستند إلى الأدلة السمعية وحدها، وأنه يتعذر الاستناد إلى الأدلة العقلية في ذلك، ه ينتقد أدلة الأشعري في ذلك، ويرى أن المعتزلة مصيبون في انتقاداتهم لهذه الأدلة، بل إنه يرددها، ذلك طلان الدليل عنده لا يؤذن ببطلان المدلول، وخلاصة هذه الانتقادات ما يأتي:

– إن الحكم بجواز رؤية الله حكم عدمي طالما أننا لا نراه في دنيانا ومن ثم فإن الحكم بإمكان رؤيته في ة حكم بلا دليل من الشاهد، والحكم العدمي لا يمكن تعليله أو لا يستند إلى دليل عقلي.

– ثم إنه إذا حكمنا بجواز الرؤية كرؤيتنا للمرئيات في الشاهد فإن هذه حادثة، فالرؤية إذن متعلقة بحادث ليس حادثاً، وإذا كانت الرؤية متعلقة بكون الشيء جوهراً فالله ليس كذلك، وإذا كانت لكون الشيء ذا ض فالله ليس كذلك.

– ولا يصح القول بأن كل موجود يصح أن يرى، لأننا لا نرى الطعوم والروائح ولا الحرارة أو البرودة، فلو ذلك على الله لصح أن يكون الله مذاقاً أو ملموساً أو مشموماً[497] تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهكذا الرازي قضية الأشعري الرئيسية: كل موجود يصح أن يرى.

تند إمكان رؤية الله إلى الأدلة السمعية وحدها، ويكرر الرازي نفس أدلة الأشاعرة السمعية مثل [القيامة: 23]، ومثل تفسيرهم لقول الله لموسى "لن تراني". إنها لو كانت مستحيلة لما سألها نبي، إن الله قد علق ة على استقرار الجبل وذلك ممكن وليس ممتنعاً عقلاً، ومثل تخصيص عدم الإدراك بالدنيا دون الآخرة له تعالى: [الأنعام: 103]، كذلك تفسيرهم لقوله تعالى: [المطففين: 15] إذا كان الكفار محجوبين فلا بدّ مؤمنين راءُون، كذلك يجعل الرازي مقصود الزيادة في قوله تعالى: [يونس: 21] النظر إلى وجهه الكريم، جعل مفهوم الملك الكبير أنه الله في الآية [الإنسان: 20].

ن الآيات التي تشير إلى لقاء الله إنما تعني الرؤية كقوله تعالى: [الأحزاب: 44] إذ اللقاء لا يمكن أن يعني
ول إنما الرؤية[498].

كذا تحددت رؤية الله كجزء من معتقد أهل السنّة بعامة والأشاعرة بخاصة على اعتبار أنها السبيل
يد إلى معرفة يقينية بالله غير ميسرة للإنسان في الدنيا لقوله تعالى: [ق: 22] ولا يتم ذلك إلا بنوع من
ك يخلقه الله فينا، فضلاً عن أن الرؤية هي أقصى درجات التكريم والتشريف لعباده المؤمنين.

ؤه الفلسفية:

دد موقفه الفلسفي نعرض لجانبين: أحدهما سلبي انتقادي عارض فيه آراء فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن
، ثانيهما إيجابي بنائي بدا فيه الرازي فيلسوفاً.

انب الأول: موقف الرازي من نظريات فلاسفة الإسلام:

ذ الرازي موقفاً معتدلاً مغايراً تماماً لموقف الغزالي من فلاسفة الإسلام، إذ بينما يستهل الغزالي موقفه
اً كأن خطراً يهدد أصول العقيدة عليه أن يستعين لمواجهتها بحجج جميع الفرق الإسلامية الذين يختلف
م في التفصيلات بينما خلافه مع الفلاسفة في الأصول، بينما يعلن الغزالي ذلك نجد الرازي على العكس
ا يستهل كتابه "المباحث المشرقية" معلناً انتقاده لمن نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء
ماء الحكماء. وهو وإن زعم أنه اختار طريقاً وسطاً بين أهل السلف وبين الفلاسفة، فإنه في الواقع قد
ق الفلاسفة إلى حد بعيد معالجاً موضوعات الفلسفة بنفس طريقتهم[499] ملتزماً في أغلب الأحيان
جهم.

ن أنه ما إن يصطدم رأي لهم صراحة وفي غير مواربة بأصول العقيدة حتى يلتزم بجانب العقيدة منتقداً
م انتقادات فلسفية أفاد في كثير منها بأبي البركات البغدادي، وتكاد تنحصر مخالفته لهم في موضوعات
:

- الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.
- علم الله بالكليات دون الجزئيات.
- إنكار المعاد الجسماني.

ردد موقفه من الفلاسفة بصدد موضوعات ثلاثة:

- قدم العالم وأن الله جوهر لا يتقدم على العالم بالزمان[500].
- نظرية الفيض أو العقول العشرة.
- وصف الباري بأنه عقل وعاقل ومعقول.

دد الموضوعين الأولين ربما جنح إلى رأي الفلاسفة فيهما وربما خالفهم وربما استخدم عبارات تفيد
، كقوله بصدد نظرية العقول، فكل واحد من العقول الفعّالة أشرف مما يليه إن ثبت القول بها[501]، بصدد
ضوع الثالث فإنه يتفق معهم في العبارة ويختلف معهم في المفهوم[502].

، ما عدا ذلك من موضوعات فإنه يوافق الفلاسفة تماماً بل ويناصرهم على المتكلمين خاصة في ما يتصل لم الطبيعي إذ يتبنى نظرية الهيولى والصورة وينتقد نظرية الجزء ويشايع الفلاسفة في تفسيراتهم لمبادئ ود كالعلل والمقولات والحركة والزمان.

ود إلى ما خالف فيه الفلاسفة مخالفة صريحة حاسمة وأولها:

– الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ومع أن هذه القضية من مسلمات نظرية الفيض وأسسها إلا أن الرازي تقدهم لهذا السبب، وإنما لما يترتب على هذه القضية من إبعاد العالم المادي عن الله خلقاً وعناية اً.

سر الرازي هذه القضية تفسيراً منطقياً بقوله: إن كذا صدر عنه أ، ب ولكن أ ليس ب.. فقد ظهر عن كذا جهة واحدة أ وما ليس أ وذلك تناقض.

ينبغي أن يكون بين المعلول والعلة نوع من الملاءمة كالتي بين النار والإحراق، ولكنا لا نتصور ذلك بين والإحراق.

ينتقدها بقوله: لا مانع من أن تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة، فالنقطة الأحدية الذات ، بداية أو نهاية لخطوط كثيرة، كذلك يعقل واجب الوجود المعقولات كلها مع تنوعها، إنه لا يمكن اد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الاعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشيء الواحد[503].

ا كان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وكان معلول ذات الباري عقلاً واحداً فإنه ينبغي أن يكون معلول ، الأول شيئاً واحداً فلا يكون مصدر الكثرة.

ما أدعوه من كثرة في المعلول الأول فإما أن تكون كثرة في المقومات وهذه صادرة عن الباري تعالى إذن صدر عنه أكثر من واحد أو أن تكون كثرة في السلوب والإضافات، فمثل هذه الكثرة إن صلحت أن تكون لكثرة المعلولات فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدأ لكل الموجودات وإن لم تصلح فكيف ، أن يصدر عن المعلول الأول معلولات كثيرة[504].

ب أن الجهات الثلاث من الإمكان والوجود والوجوب بالغير أو التعقلات الثلاثة تصلح لأن تكون مبدأ ودات ثلاثة: الجسم والنفس والعقل، لكن جسم الفلك ليس موجوداً واحداً بل هو عبارة عن هيولى رة جسمية فلكية ثم إن له من كل مقولة أعراضاً أو أنواعاً منه، فهذه الأمور الكثيرة إن استندت إلى جهة ان وهي واحدة فقد صدر عنها أكثر من الواحد، وكذلك في الفلك الثاني كواكب كثيرة جداً، فتلك كب وجرم الفلك نفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته إن استندت إلى كل واحدة من هذه ات الثلاث فقد استندت إلى كل واحدة من هذه الجهات أمور كثيرة جداً، فبطل قولهم الواحد لا يصدر إلا الواحد.

إن العقل الفعّال المدبر لعالمنا هذا هو مبدأ كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها ومن ثم فقد صدر لواحد أكثر من الواحد[505].

ساءل الرازي أي مانع يمنع واجب الوجود من أن يكون عام الفيض وأن تكون لكل فلك خصوصية
ية مخالفة لماهية الفلك الآخر، وأن الفيض العام من الباري تعالى يخصص لتخصص القابل[506].

يحسم الإجابة بقوله: الحق عندي أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى لكنها على قسمين:

ل ما إمكانه اللازم لماهيته كافٍ في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط.

ني ما لا يكفي في فيضانها عن الباري تعالى مجرد إمكانها، بل لا بدّ من حدوث أمور قبل حدوثها لتكون ر السالفة مقدمة العلل الفياضة إلى الأمور اللاحقة، وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم إن تلك كنات متى استعدت للوجود استعداداً ما صدرت عن الباري تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط أصلاً يجاد وإنما في الإعداد.

ثاني هذه الموضوعات التي خالف فيها الرازي الفلاسفة فهو قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات.

خلص رأي فلاسفة الإسلام وخاصة ابن سينا في القضايا الآتية:

– الله عقل محض بريء عن المادة والحسّ، ولا يدرك العقل إلا ما هو كلي بينما تدرك الحواس ئيات، ومن ثم فإن إدراك الله للموجودات يكون على نحو كلي.

– الجزئيات متغيرة فهي باعتبارها موضوع علم تعد معلومات متغيرة، ولما كان العلم يتبع المعلوم فإن المعلوم تغير العلم كان العلم بالجزئيات متغيراً بينما العلم صفة ذات لله، ومن ثم فإن اختلاف المعلوم العلم يوجب تغيراً في ذاته وهذا محال، إنه لا يجوز أن يكون الله عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها حتى يكون يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل أنها معدومة موجودة لأن هذا يقتضي أن يكون واجب ود متغير الذات، ولكنه يعقل كل شيء على نحو كلي، يعقل أوائل الموجودات وما يتولد منها فيكون ، عالماً بالأسباب التي أدت إلى أن يوجد منها الأمور الجزئية، لأن الذي يعلم الأسباب يعلم ضرورة ما ، عنها فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية.

. الرازي موافقاً على أن الله مجرد عن الجسمية وأنه عقل محض وأنه عاقل بذاته، ولكنه يخالفهم في ما ، على ذلك من نتائج، إذ ليس من اللازم كي يكون عالماً بالجزئيات أن يكون متصفاً بها من تغير وجسمية ىان لأنه ليس من اللازم أن تكون العلة متصفة بأوصاف المعلول[507] فالحركة تسخن ولا تتسخن مس تسود الوجه ولا تتسود، والمبادئ المفارقة أسباب لوجود الجواهر والأعراض مع أنها ليست جواهر عراضا. كذلك الذات الواجبة علة لوجود الجزئيات والعلم بها وإن لم تكن الذات الواجبة موصوفة ات الجزئيات[508].

ا كان الفلاسفة متفقين على أنه يعلم ذاته، وذاته ليست بكلية، لأن الكلي لا وجود له في الأعيان، ثم هو في ، يعرف العقل الأول الذي هو معلوله وذلك أيضاً ليس بكلي، ولا سائر العقول فثبت أن الله يعلم ما ليس
[509].

، كان لا يعلم الجزئيات لأنها جسمية، وهذه تقتضي أن يكون العلم بها بآلة حسيّة، لكان ذلك يعني بأنه
انه لا يعلم الأجرام الفلكية ولا مقاديرها ولا أشكالها، إن العقل المجرد يمكنه إدراك الجسمانيات من غير
لا جارحة.

. كان علمه تعالى علة المعلومات، ولا شيء من العلل يتغير بتغير المعلول فإن علمه لا يتغير بتغير
ومات.

ى الرازي أن أقوى الحجج على إثبات علم الله بالجزئيات هو نفس دليل الغائية في إثبات وجود واجب
ود، فبدن الإنسان العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال وابتداؤه من نطفة تبدو متشابهة
اء متجانسة المزاج، كما يتعذر أن يكون الترتيب والإتقان فيه عن غير سبب غائي فإنه يستحيل أن يكون
غير علم بأجزاء قد رتبت على هذا النحو، فإذا تشكل جسم بشكل قلب وكان يمكن أن يتشكل بشكل آخر
، شكل القلب هو الملائم لكمال حال الحيوان فهذا الترتيب يدل على أن مركب الأبدان عالم حكيم[510].

ا ثالث هذه الموضوعات فهو إنكارهم المعاد الجسماني[511]:

لخص حجج الفلاسفة في ذلك أو بالأحرى دعواهم استحالة إعادة المعدوم إلى ما يأتي:

– لو كانت إعادة المعدوم جائزة لكانت إعادة الزمان الماضي جائزة.

– إذا قتل الإنسان وأكله حيوان – أو حتى إنسان على الافتراض – فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء
الذي أكله، فلمن تكون إعادة الأجزاء للآكل أم للمأكول!

– إذا جاز المعاد الجسماني فإنه لا بدّ أن يعاد الأعمى والأقطع والمجزوم على نفس حالتهم لأنه لا بدّ من
ل الجزاء ثواباً أو عقاباً إلى نفس أجزائه في الدنيا.

– الإنسان ليس هو هذا الهيكل المسمى البدن، وإنما هو شيء آخر باقٍ من أول عمره إلى آخر عمره،
ا الهيكل غير باقٍ من أول العمر إلى آخره – طرأ عليه النمو والضمور والسمنة والهزال – فالإنسان شيء
ر لهذ الهيكل[512].

بل عرض ردود الرازي ينبغي الإشارة إلى أن الفلاسفة والمتكلمين لا يجمعهم مفهوم مشترك بصدد الجسم،
ا فسره الفلاسفة في ضوء نظرية الهيولى، ذهب كثير من المتكلمين إلى اعتناق نظرية الجزء، ومن ثم فإن
ت ليس إلا تفرق أجزاء وليس البعث الجسماني إلا إعادة تأليف ما بين الأجزاء فإذا أعاد الله إليها التأليف
ن في الجسم الحياة كان الشخص المعاد هو عين ذلك الشخص الذي كان موجوداً من قبل، بذلك يزول
كال المتعلق بكون الإعادة عودة عين ما كان أم مثل ما كان، إذ يصل الثواب أو العقاب إلى عين ما كان.

ى أن المتكلمين قد اتفقت كلمتهم على إعادة الأجسام سواء منهم من تبنى نظرية الجزء أم من رفضها لأن
كال قائم في الحالتين، ذلك أن الأجزاء لو تفرقت وصار الجسم تراباً رميماً لا حياة فيه ولا تركيب ولا
،، فإن ذلك القدر من التراب الصرف ليس هو زيد، وإنما لا بدّ إلى جانب ائتلاف الأجزاء من هيئة
صوصة ومن حياة وعلم وعقل وفهم، فليس زيد هو مجرد تلك الأجزاء والذوات وإنما هو أجزاء موصوفة

ات مخصوصة، وبتفرق الأجزاء تبطل الصفات وتفنى، ومن ثم يبقى السؤال الخاص بإعادة المعدوم ، إذ إنه إذا تألفت الأجزاء واجتمعت معها الصفات فإن العائد صفات أخرى لا عين تلك الصفات دومة، ويكون العائد ثانياً ليس هو زيد الذي كان موجوداً أولاً، فإذا أجزنا إعادة المعدوم فلا حاجة إلى ما ه، وإن منعنا إعادة المعدوم كان الإشكال المذكور باقياً سواء أقلنا إنه تعالى يفني الذوات أم قلنا إنه تعالى نيها[513].

د إلى ردود الرازي على حجج الفلاسفة بصدد استحالة إعادة المعدوم، أما رده على حجتهم الأولى صة باتصال الكائن المحدث بالزمان فيرد الرازي بأن حدوث الشيء غير مشروط بالوقت المخصوص وجد فيه، إذ لا تعلق – لوجود محدث في هيئة مخصوصة بالوقت المخصوص الذي وجد فيه، إذ أن يوجد نفس الشخص بهيئته المخصوصة في غير الوقت الذي وجد فيه.

رده على الحجتين الثانية والثالثة فتتصل بقدرة الله من جهة وبالإمكان والامتناع من جهة أخرى، فالله على جميع الممكنات، عالم بجميع الموجودات، مطلع على الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء فوق الجبل الفلاني وإن مجموعهما هو قلب زيد المطيع، وهو قادر على التأليف بينهما وإيصال الثواب

ن جهة أخرى فإن إعادة المعدوم لا يحكم عليه بامتناع الوجود كوجود شريك لله أو الجمع بين الضدين هو من الممكنات، فكما أنه جائز وجوده فهو جائز إعادته. إذ إن ماهية الإنسان تتصف بجواز الوجود الحدوث وبعد الفناء، فالمعاد الجسماني جائز عقلاً لأنه ممكن الوجود.

ا وقد اعتبر الفلاسفة اللذات الفكرية أسمى بكثير من اللذات الجسمانية بل ربما كانت الثانية تحول دون السعادة للأولى ومن ثم حكموا بمفارقة النفوس للأجسام، ويرد الرازي بأن سعادة الأرواح في معرفة الله محبته وسعادة الأبدان في اللذات الحسّية والجمع بين السعادتين على أتم وجه غير ممكن في الحياة الدنيا الإنسان حال الاستغراق في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، كونه مشغولاً باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الروحانية.

في الآخرة حين تعود الأرواح والأبدان فإنها تقوى على الجمع بين السعادتين وهذه هي الغاية القصوى من ب السعادة، وجمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير إليه[514].

انب الثاني من آرائه الفلسفية:

د هذا العرض لموقفه الانتقادي من فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا نعرض لآرائه الفلسفية كما حها في كتابه "المباحث المشرقية".

ٔ – العلم:

لق الكلام في العلم بثلاثة أطراف: العلم والعالم والمعلوم.

- أما العلم فيعرف بأنه حالة نفسية يجدها الحي من نفسه أبداً من غير لبس ولا اشتباه، وهو عرض لأنه ود في النفس الإنسانية لا كجزء منها إذ يصح قوام النفس الإنسانية دون العلم، ولا يحصل العلم إلا باع صورة المعلوم لا ماهيته في العالم، وهناك فرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين حلول رة في المادة، ذلك أن الصور المادية متمانعة، فالمتشكل بشكل معين يمنع عليه أن يتشكل بشكل آخر لشكل الأول، أما الصور العقلية فهي متعاونة، فإن النفس الخالية عن جميع العلوم يكون تصورها لشيء لحقائق شاقاً شديداً، وكلما ازداد علمها بالأشياء ازداد استعدادها للباقي، والصور المادية لا يحل العظيم في المادة الصغيرة وأما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير متساوٍ، ولذلك تقدر النفس تخيل السموات والأرضين، ثم إن الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف ر النفسانية والعقلية فإن القوي لا يزيل الضعيف، ثم إن الكيفيات المادية تحسّ بالحواس وأما يات العقلية فليست كذلك، ولذلك قيل: النار العقلية لا تحرق والثلج العقلي لا يبرد بمعنى أن هذه ر حين تكون في العقل لا تكون محرقة ولا مبردة ولكنها متى وجدت في الأعيان كانت محرقة مبردة، ور العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها، ولو زالت فلا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد ف الصور المادية فإنها واجبة الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية أبداً وإن زالت احتيج. في جاعها إلى مثل السبب الأول، والصور العقلية كلية مجردة عن جميع العوارض واللواحق الخارجية.

ا كان الرازي قد فصل القول في التمييز بين المعقول والمحسوس أو بين الصور العقلية والصور المادية، ذلك رداً على فلاسفة طبيعيين يفسرون المعرفة تفسيراً مادياً كما فعل أرسطو في تمييزه النفس عن سم الطبيعي، وإنما يمهد بذلك لتحليل قضية تتصل بالعلم الإلهي لدى فلاسفة الإسلام، إذ يصفون الله عقل وعاقل ومعقول ويظنون أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل واحد. لا يوافقهم ي على إن هذه الجوانب الثلاثة تمثل حقيقة واحدة، حقيقة أن الذات الموصوفة بالعاقلة هي بعينها ت الموصوفة بالمعقولية، ولكن وصف العاقلة ليس بعينه وصف المعقولية، إنا نحكم على الشيء بكونه لاً وإن لم نحكم بكونه عاقلاً ويمكننا أن نحكم على الشيء بكونه عاقلاً وإن لم نحكم بكونه معقولاً، قلية والمعقولية وضعان متغايران وإدراك الشيء لذاته زائد على ذاته. وإلا لكانت حقيقة الإدراك هي نة ذاته وحقيقة ذاته هي حقيقة الإدراك[515].

تى لا تفيد هذه الجوانب الثلاثة الكثرة في ذات الله فقد اضطرب موقف ابن سينا إذ جعل العلم داخلاً في ة الكيف بالذات وفي مقولة الإضافة بالعرض.

ب) العالم، ولكن كيف يتم العلم؟

النفس مستعدة للانتقاش بصور الموجودات، ولكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها في أول الأمر كافٍ ولا تام في فيضان التعقلات عليها، ولا بدّ من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور، وهذا نقرار من قبل الإحساس بالجزئيات، فإن الإحساس بها سبب لتنبيه النفس لمشاركات تلك الأمور سوسة ومبائِناتها وذلك سبب لانتعاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها،

عور بما لها من الذاتيات والعرضيات، فالنفس تنتفع بالحسّ في اكتسابها للتصورات حتى إذا حصلت ورات التامة في النفس فلا بدّ أن تقع للبعض إلى البعض نسبة بالمحمولية والموضوعية، فإن كان ثبوت النسبة بين الموضوع والمحمول بدون توسط كانت القضايا أولية[516].

النفس مع بساطتها تقوى على التعقلات الكثيرة، وليس ذلك إلا سبب اختلاف الآلات، وذلك أن اس المختلفة آلات تعد النفس للانتقاش بتلك الصور الكلية المحددة، وبعد حصول التصورات الأولية مديقات الأولية يمتزج بعضها ببعض وتتولد من هناك تصورات وتصديقات كنسبة لا نهاية لها.

أنه إذا كان الرازي يرى أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصورات كلية، فلا يعني أنه تجريبي يرد المعرفة إلى الإحساس، والواقع أنه يتعذر أن نجد تياراً تجريبياً قوياً في فكر قوامه الدين يرجع علم اليقين إلى الوحي – أو بالأحرى قوة علوية – لا إلى العالم الخارجي، ومن ثم فإن الرازي رك ليقرر أن السبب الفياض للتعقلات والإدراكات الكلية جوهر مفارق مجرد عن المادة ولواحقها[517]، ذا لا يختلف موقفه بصدد المعرفة ومصدرها عن فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا.

– المعلوم: ما هي حدود المعرفة الإنسانية؟

الرازي أن حقائق الأشياء يمكن أن تدركها عقول البشر، ولكن المعلومات درجات: منها ما يكون دها في غاية القوة مثل واجب الوجود والعقول المفارقة والجواهر الروحانية، ومنها ما يكون وجودها في الضعف مثل الهيولى والزمان والحركة. ومنها ما توسط بين الأمرين كالأجسام والألوان وسائر الكيفيات يات، تعجز العقول البشرية عن إدراك القسم الأول لغاية قوتها كما يبهر نور الشمس أبصار الخفافيش، ز عن إدراك القسم الثاني لضعفها ونقصانها كما يعجزالبصر عن إدراك المدركات الضعيفة[518].

ا كان الرازي لا يقدم إجابة قاطعة وإنما مجرد تشبيهات بصدد حدود المعرفة الإنسانية وبخاصة عن إمكان العقل البشري العلم بموضوعات عالم الغيب، فإنه بصدد ذات الله يرد صراحة بأنها غير معلومة ويقدم الأدلة الاتية:

– لو علمنا حقيقة ذاته – سبحانه – لماثل علمنا بذاته علمه وذلك مستحيل.

– إننا نعلم عنه مجرد صفات كالعالمية والقادرية والحياة، والصفات أمور كلية لأن مفهومها لا يمنع من الشركة فيها، أما الذات المشخصة أو هويته فغير معلومة.

– إنه إذا كان التعقل ارتسام صورة المعلوم في العالم وينبغي أن تكون الصورة مساوية في الماهية للمعلوم، عرفنا الباري لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته، ولكن الماهيات والصورة العقلية التي ها كلية فكأن ماهيته أو صورتنا العقلية عنه سبحانه مقولة على كثيرين وذلك محال في حقه.

– وطريق معرفة الإنسان بالأشياء وجهان: ما يجده في النفس مثل العلم بالألم واللذة والجوع والعطش، لتشبيه والتمثيل، والذات الإلهية غير معلومة بالطريق الأول، أما الطريق الثاني فلا يوصل إلى كنه يقة، لأن التشبيه لا يفيد معرفة المشبه إلا من بعض الوجوه، حقيقة واجب الوجود وما له من صفات

ل ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة في نفوسنا ولا يمكننا الحصول عليها ولا تشبه شيئاً من الأشياء صفها إلا بصفات سلبية أو إضافية فلا يمكن معرفة ذاته بل يمكننا فقط أن نعرف بعض صفاته السلبية ضافية[519].

لا يمكننا أن نتصور شيئاً إلا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب حد هذه الثلاثة، والماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا[520].

ياً – العالم الطبيعي:

ضوع العلم الطبيعي هو الجسم وقد عرفه بعض المتكلمين بأنه الطويل العريض العميق، ولكن الرازي بدلاً منه تعريفاً آخر، فالجسم هو الذي يمكن أن نفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا ئم[521]، واستبعاد الرازي لتعريف المتكلمين لأنه مرتبط بنظرية الجزء، أما وأن الرازي قد آثر في كتابه باحث الشرقية" الفلاسفة على المتكلمين فقد جنح إلى نظرية الهيولى والصورة في تفسيرالجسم الطبيعي، كانت هذه افتراضية لا واقعية أو فعلية فإنه عرف الجسم بأنه ما يمكن أن نفرض فيه.. انتقد الرازي ة الجزء الذي لا يتجزأ لأسباب.

– إن نظرية الجزء تجعل من الجسم كما منفصلاً طالما أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل، إن التجزئة بالفعل تقضي على وحدة الجسم بينما الجسم عنده متصل له وحدة حقيقية، وفي رأيي أن هذا اعتراض يمكن أن يوجه إلى نظرية الجزء.

– الجزء الذي لا يتجزأ وإن كان واحداً في ذاته إلا أنه متكثر في جهاته فإذا أشرقت الشمس على أحد وجهي ء فإن أحد الوجهين مضيء والآخر مظلم وذلك يوجب الانقسام.

كل جزء فله شكل، وكل شكل يحيط به حدود، كأن تكون تلك الحدود مثلثة أو مربعة، وذلك يوجب زئة.

ى الرازي بعد هذه الانتقادات أن الجسم قابل للقسمة الانفكاكية إلى غير نهاية، أي إن القسمة الوهمية لة للجسم إلى ما لا نهاية[522] على أن نظرية الهيولى والصورة تثير صعوبات جعلت المتكلمين ينصرفون إلى نظرية الجزء. إنها بصدد العالم تؤدي إلى القول بقدم المادة وأزلية العالم. وبصدد النفس تؤدي إلى ل بارتباط النفس بالجسم ارتباطاً لا انفكاك عنه كارتباط الصورة بالهيولى، وهي إشكالات لم يخلص منها سفة، لا يصرح الرازي بالقول بقدم العالم وإن صرح بلوازم ذلك. ففي تفسيره للزمان والحركة ذهب إلى أن ن يستحيل أن يكون له طرف بالفعل وطرفا الزمان هما الابتداء والانتهاء، والزمان مقياس الحركة إذ كة علة لوجود الزمان، والحركة غير متناهية ما دامت متعلقة بالمقدار[523]. وهكذا يقترب الرازي من ل بقدم العالم، ولكن عباراته تحمل معان رياضية افتراضية أكثر منها طبيعية واقعية، وإن كان قد صرح حركة الفلك مستديرة وأن الحركة المستديرة لا بداية لها، وأن الفلك ليس بكائن إذ ليس لصورته ضد[524].

بصدد النفس فالإشكال أخطر إذ يتعلق بالإيمان بالمعاد، ومن ثم يصرح الرازي أنه أولى بالنفس أن يقال كمال للجسم من أن يقال إنها صورة له[525].

ا كان الرازي قد انتقد نظرية الجزء فإنه في مشايعته الفلاسفة في كتابه المباحث المشرقية ينتقد نظرية ى لبعض المتكلمين وعلى رأسهم النظام وأعني بها نظرية الكمون، فظهور الكامن إن لم يكن بسبب خارجي طبيعته وجب أن يكون ظاهراً أبداً وإن كان بسبب خارجي مكن الأجزاء الكامنة وأعطاها قوة على الظهور ك هو الاستحالة التحول ولو كان السبب الخارجي هو الذي مكن الشيء الكامن من الظهور لوجب أن ، السبب الخارجي هو الأغلب حتى يستطيع أن يجذب الشيء الكامن ولكنا لو قربنا شعلة صغيرة من جبل ت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة هي على مذهب أصحاب الكمون كانت فيه، فلو كان الأغلب ب لكان انجذاب الشعلة إلى تلك النيران الكامنة أولى من العكس[526]. ولا يقال إن النار القليلة المقدار ة في القوة كما أن القليل من الزعفران يصبغ ماء كثيراً، كذلك لا يقال بالنار الكامنة في الجسم بغير أسباب ، غير الاتصال بنار خارجية فالجسم بالحركة والخضخضة والإنسان تسخن بشرته حين يغضب من غير نارية عليه[527].

ثاً: النفس:

حث في النفس من جملة العلم الطبيعي، غير أن الرازي يحرص على تقرير قضيتين:

ولى: إن تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بصورة الجسم.

نية: إنها جوهر مفارق مستقل عن الجسم.

ظاهرٌ أن هذا التأكيد من جانبه لتقرير خلود النفس، إذ إن ذلك وثيق الارتباط بأصل من أصول الدين أعني ان باليوم الآخر.

أن النفس أولى أن يقال إنها كمال الجسم من أن يقال إنها صورة فلوجوه ثلاثة:

– الصورة تنطبع في المادة بينما النفس الناطقة غير منطبعة فهي إذن ليست صورة البدن ولكنها كمال له.

– الكمال أقرب إلى طبيعة النوع – يقصد النفس الناطقة – على خلاف الصورة فإنها أبعد لأنها تتعلق دة وتصف الجنس:

– الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة وليس العكس.

كذا حرص الرازي على التأكيد أن النفس كمال للجسم فذلك في رأيه أولى من أن توصف أنها صورة سم، إذ إن ذلك وصف عام للنفوس على الإطلاق.

حرص الرازي على تقرير تمايز النفس عن الجسم واستقلال جوهريتها عنه حين يؤكد أن النفس جوهر ق بذاتها وأنها ليست جسماً ولا حالة في الجسم وأما النفوس الحيوانية والنباتية فهي قوى حالة في سام، أما أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم فيقدم عليه الرازي الأدلة الآتية:

– إنه يمكن للإنسان أن يدرك الأمور الكلية ولا وجود لهذه المجردات والكليات في الخارج وإنما في الذهن، ال أن يكون محلها جسماً وإلا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار وشكل معين وإنما محلها جوهر .:

– ولو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفت في زمان الشيخوخة وإنما ذلك أن القوى الجسمانية تكل ة الأفعال ولا تقوى على القوي بعد الضعيف لأن القوى الجسمانية بسبب مزاولة الأفعال الكثيرة تتعرض ها للتحلل والذبول، أما القوى العقلية فإنها لا تضعف بكثرة الأفعال وتقوى على القوي بعد الضعيف ر أنها غير مادية[528].

لة النفس بالجسم:

تعلق النفس بالبدن ليس في قوة تعلق الأعراض بمحالها ولا من الضعف كتعلق الأجسام بأمكنتها، س تحب الجسم وتكره مفارقته ولا تمله مع طول الصحبة، تتعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقاً اً إلهامياً بالمعشوق حتى إنه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعداً لأن تتعلق به النفس.

ا كانت النفوس البشرية متفقة في النوع كانت في مبادئ خلقتها خالية عن كل الصفات الفاضلة والرديئة، كانت كذلك فمن الواجب أن نعطي النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات، ومن الواجب أن ، تلك الآلات مختلفة، وأن يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص[529] وإلا ضعفت الإدراكات كلها في س ولاختلط بعضها ببعض ولم يحصل لها شيء على سبيل الكمال والتمام، وإن النفس إذا حاولت الإبصار ت إلى العين وإذا حاولت السماع إلى الأذن وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى، فتعلق النفس ن هو تعلق التدبير والتصرف هو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق.

نفوس البشرية لا تختلف عن بعضها البعض بالماهية، إذ النفوس كلها مدركة محركة، والنفس الإنسانية للعلوم حتى النفوس البليدة يمكنها أن تتصور ماهية ما في حال من الأحوال، وإن تعذر فليس ذلك لأن ر النفس لا يقبل إدراك الماهيات وإنما لأمور خارجة عن الذات، فالناس جميعاً وإن اختلفوا في الذكاء لادة مشتركون في الأوليات، والنفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية والتحريكية[530].

فس الإنسانية جوهر عقلي مفارق مجرد – كما سبقت الإشارة – وكل ما كان مجرداً من جميع الوجوه ع عدمه، وليست نسبة النفس إلى البدن نسبة تضايف حتى تفنى النفس بفناء البدن، ولكنهما جوهران يزان، فعدم البدن يوجب عدم المعية مع النفس ولكن لا يوجب عدم وجودها[531].

ـاً – الإلهيات:

– واجب الوجود: أدلة وجوده – صفاته:

ـ الرازي إلى أدلة الفلاسفة والمتكلمين على وجود الله وهي أدلة الإمكان[532] والحدوث[533] والغائية [534]
ـاهة[535] فضلاً عن دليل الصوفية. القائم على الذوق، ويبدو أن الرازي يرجح دليل الإمكان لدى الفلاسفة،
ـول: إن من الناس من يظن أنه يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى إثبات إمكان العالم وليس الأمر كذلك،
ـ الموجودات إن كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود، وإن لم يكن فيها ما هو واجب الوجود
ـ ممكن، والممكن مستند إلى الواجب، ففي الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود.

ـفات واجب الوجود:

ـ، لأن الحي هو الدرك الفعّال، مدرك لكل المعقولات، فاعل لكل الممكنات، جواد لأن الجود هو إفادة ما
ـ لا لعوض، تام لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل جهاته، والتغير عليه ممتنع، فكل ما من
 أن يكون فهو بالفعل حاصل له وهو أيضاً فوق التمام لأن ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه
ـلت وهو المعنى بقوله تعالى: [الأنعام: 19]، وهو حق محض لأنه لما كان واجباً في ذاته وفي صفاته لم
 قابلاً للعدم الذي هو البطلان ذاته، وهو المعنى بقوله تعالى: [القصص: 88] وهو خير محض، موجود
ـ مفيض للوجود على غيره، حكيم أوجد الموجودات على الوجه الأحسن، وأعطى كل الأمر والنهي عن
ـاء والقدر كما أن الثواب والعقاب من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، وكما أن الأغذية الردية أسباب
ـإض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة وأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في
ـب الثواب[536].

كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي:

ـ شيء يحتاج إليه في ضرورة وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان، تفاوتت الموجودات فاختلفت
الكمالات ليبقى لله الكمال المطلق الذي هو الوجوب بلا إمكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق
ـطل[537].

ـ يوصف واجب الوجود بأنه مريد على الحقيقة؟

ـب الفلاسفة إلى أنه لا يجوز أن يكون صدور الممكنات عن الباري تعالى لأجل قصد منه إلى إيجادها أو
ـ له في ذلك، إذ يمتنع أن يكون واجب الوجود طالباً لكل كمال يعود إليه، ولو استفاد صفة من غيره لزم
ـكون في ذاته ممكن الوجود، إن إرادة الله في رأيهم ووفقاً لنظرية الفيض دائمة الوجود بينما الإرادة حسب
ـرهم لفكرة الخلق الإسلامية يستحيل بقاؤها بعد حصول الشيء المخلوق، فمعنى كونه مريداً أنه يعقل
ويعقل نظام الخير الموجود في الكل فذلك خير مناف لذات المبدأ الأول[538](*).

ـد الرازي مصححاً مفهوم لفظ الإرادة، فالله مريد بمعنى كونه عالماً بصدور الفعل بينما غير المريد هو
ـ لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية[539].

قضاء الله وقدره:

ض الرازي لهذه المشكلة من زاوية الإلهيات أو بالأحرى من زاوية فكرة الوجوب والإمكان الأمر الذي أدى
التصريح بالجبر المحض، فأفعال العباد أمور ممكنة الوجود، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا
ب، وأسباب أفعال العباد إن رجعت إلى العباد وجب التسلسل أما إن انتهت أفعالهم إلى واجب الوجود
بواسطة أم بغير واسطة فإن أفعال العباد منتهية إلى ذات واجب الوجود، فثبت بهذا أن أفعال العباد
اء الله تعالى وبقدره، وأن الإنسان مضطر في اختياره وأن ليس في الوجود إلا الجبر[540].

الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحال أن يصدر منه الفعل إلا بسبب آخر، إن العبد متى
حال دوام فاعيته وجب استناد أفعاله إلى ذات الله تعالى وحينئذٍ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره.

ل الشر إما على أمور عدمية أو على أمور وجودية:

الأمور العدمية فعلى أقسام ثلاثة: عدم لأمور ضرورية للشيء في وجوده كعدم الحياة، وعدم لأمور نافعة
حياته كالعمى، وعدم لأمور فيها فضل كالعلم بالهندسة أو الفلسفة، الأمران الأولان يعدان شراً أما الأمر
ث فلا يعد شراً ما دام يمكن الاستغناء عنه.

الأمور الوجودية فإنها شرور بالعرض لا بالذات، ويقدم الرازي على ذلك تبريراً أقرب إلى السفسطة لم
لع له على الإطلاق فهما إذ يقول: إن الأفعال التي هي شر تعد كمالاً بالنسبة للفاعل لها وإن كانت شراً
اس إلى آخر، فالظلم يصدر عن قوة ظلامة للغلبة، والغلبة هي كمال القوة الغضبية، فالفعل بالقياس إلى
م خير لأن الفعل إن ضعفت القوة الغضبية عنه فهو شر لها وإن كان بالنسبة للمظلوم شر لقوات المال
كذلك النار إذا أحرقت كان ذلك كمالاً لها (!) وإن كان شراً إلى من زالت سلامته بسببها كذلك من يقتل
عمال آلة قاطعة، فكون الإنسان قادراً على استعمال الآلة ليس شراً له بل هو خير، وكون الآلة القاطعة
ع فذلك كمال وخير لها، كذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات[541]!

أن القتل شر من حيث أنه يتضمن زوال الحياة فثبت ما ذكرناه أن الأمور الوجودية ليست شروراً بالذات
لعرض.

ا الشرور التي هي نقص الخلقة أو تشويهها فيرجعها الرازي إلى نقص في المنفعل لا إلى الفاعل.

يعود الرازي إلى كلام مقبول إذ يقسم الخير في الوجود على النحو الآتي:

- الموجود الذي يكون الخير كله لذاته هو الله تعالى.
- الموجود الذي يكون الخير لغيره هو العقول والأفلاك.
- الموجود الذي يغلب خيره على شره فهو هذا العالم، إذ الخير أغلب من الشر والصحة أكثر من المرض
لامة من النقص، وفوات الخير الغالب شر غالب، إذ في النار منافع كثيرة ومفاسد قليلة، إذا قابلنا
لحها بمفاسدها كانت مصالحها أكثر من مفاسدها، ولو لم توجد النار لفاتت تلك المصالح وكانت
د عدمها أكثر من مصالح وجودها، فلا جرم وجب إيجادها وخلقها[542].

- أما الشر المحض أو الشر الكلي فغير موجود.

ـ هذا الكلام الذي يبدو مقبولاً والذي استقاه من ابن سينا يعود فيختم موضوعه بقضية تثير من
كالات أكثر مما تقدم من حلول إذ يقول: الخير الممزوج بالشر ليس إلا للأمور التي تحت كرة القمر، ولا
أنها معلولات العلل العالية. فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم العلل الموجهة لها وهي
ت محضة، فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض، فإذا لا بدّ من وجود هذا القسم.

ساءل: كيف يلزم من عدم المعلول عدم العلة؟ وكيف تكون الأفلاك التي سماها عللاً عالية وجعلها
ت محضة مصدراً لهذا الشر الذي وجد في عالم ما تحت فلك القمر؟

ـو أن الرازي قد أصابه الإرهاق بعد هذا الشوط الطويل الذي قضاه مع الفلاسفة في كتابه: المباحث
ـقية، إذ كان أولى به السكوت من أن يختتم كتابه في الإلهيات بمثل هذه الأقوال[543].

ـقيب:

ـزي عقلية موسوعية ندر أن نجد بين مفكري الإسلام فضلاً عن المتكلمين من يدانيه، فما من علم من
ـ عصره لم يحط به، ثم إن لديه بعد ذلك قدرة فائقة على تصنيف المسائل وترتيبها وتصريف القول فيها
نحو لم يسبق إليه.

ـ أن أفضل محك نزن به فكر الرازي بين المتكلمين بعامة والأشاعرة بخاصة هو أن نزنه بمعيارين هما
ـاق والأصالة.

العقليات الموسوعية في تاريخ الفكر قادرة على الجمع والإحاطة ولكنها ليست على نفس القدر من
ق الفكر، ذلك الاتساق الذي يميز به كبار المفكرين في التاريخ، هناك أكثر من مسألة نستطيع أن نجد
آراء متعارضة في مختلف كتبه، فهو تارة يرجح قول الفلاسفة وتارة يميل نحو المعتزلة ثم تجده أحياناً
ـة ينتهي إلى رأي الأشعرية مائلاً إلى أهل السلف، لقد ذهب مثلاً إلى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية
ـعاً، ولا أعرف حتى من بين المعتزلة من ذهب إلى هذا الحد، ثم إنه جعل الاستدلال بالسمع مشروط بأن
ـارضه قاطع عقلي فإذا عارضه العقلي وجب تقديم الأخير عليه، ولكنه بعد ذلك ينتقد الأدلة العقلية
ـحابه الأشاعرة على رؤية الله مستنداً إلى أدلة السمع دون غيرها، وهو لا يحسم القول في إشكالات فلاسفة
ـلام المتعارضة مع العقيدة إلا في مسألتي العلم الإلهي وحشر الأجساد بينما يقف موقفاً يورث الشك
ـيرة بصدد قدم العالم ونظرية الفيض، خلاصة القول أن كتبه الكلامية وخاصة العقائدية كأساس التقديس
ـسق بحال ما مع كتبه الفلسفية وبخاصة المباحث الشرقية، ليس عجباً إذن أن يكون هدفاً للناقدين وأن
ـه ابن تيمية بأنه تارة يرجح قول المتكلمين وتارة يحار ويقف ليعترف في آخر عمره بأن طريق هؤلاء
ـاء لا يشفي عليلاً ولا يروي غليلاً[544].

ذلك الموقف المضطرب للرازي[545] قد أبعده عن أن يحتل في التراث العقائدي للمسلمين ما احتله الإمام
ـلي مع أنه لا يقل عنه علماً إن لم يكن الرازي متفوقاً عليه في بعض العلوم الدينية كالتفسير والدنيوية

ب والكيميا والفلك وربما الفلسفة، وإن ما قيل عن تفسيره أن فيه كل شيء ما عدا التفسير إنما يدل على كتابه "مفاتيح الغيب" قد جمع فيه كل العلوم إظهاراً لعقليته الموسوعية، ولكنه لا يقدم للمسلم ما جه إليه اعتقاداً، أو هو على الأقل قد أغرق المسلم في بحر من العلوم لا حاجة به إليه وإنما ينشد المسلم د الفهم لآيات الكتاب.

رازي بعد ذلك مفتقر في علمه الغزير إلى الأصالة، فما من رأي له إلا ويمكن رده إلى أحد أسلافه من سفة أو المتكلمين معتزلة أو اشاعرة، إنه بلا شك يتفوق على مفكري القرن الثالث كالعلاف والنظام علماً ه لا يرقى إليهما أصالة وابتكاراً، ولقد أقر على نفسه سيرة وفكراً فأحسن الإقرار حين وصف حاله وفكره في عمره بقوله:

اية إقـدام العـقول عقال   وأكثر سعي العالمين ضلال

واحنا في وحشة من جسومنا   وحاصل دنيانا أذى ووبال

م نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[546]

ى أن ذلك لا يحول دون أن نعترف لتلك الشخصية الفذة بأنها أرست في علم الكلام طريقة للعرض صنيف وتصريف القول في مسائله ما أصبح من بعده نموذجاً يحتذى للدراسة والبحث.

2 – عضد الدين الإيجي[547](*)(ت 756هـ)

د الإيجي نصل إلى ذروة ما بلغه علم الكلام عند الأشاعرة، إذ يتميز كتابه المواقف مع شرح الجرجاني بنسق متكامل شامل في عرض الموضوعات وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد فضلاً عن أن يجاريه. إنه لدى الأشاعرة يضارع ما بلغه المغني للقاضي عبد الجبار بالنسبة للمعتزلة، وما كتاب "الشفاء" لابن سينا بالنسبة للفلاسفة، ذلك أنه بشرح الجرجاني يعد حصيلة تراث الأشاعرة كما المغني حصيلة تراث المعتزلة.

ى أن النسق الذي اتبعه الإيجي في كتابه لم يجعل الكتاب مقصوراً في موضوعاته على علم الكلام، إذ طت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى أصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة، كانت هذه السمة معروفة لدى الرازي قبله فالواقع أن الإيجي كان تابعاً له في نسقه الكلامي وإن كان قد ص من كثرة التفريعات المعروفة عن الرازي، هذا ولقد كان الإيجي أكثر اتساقاً من الرازي، ولم يتناقض في بين مؤلفاته مما جعله أكثر تمثيلاً لعلم الكلام الأشعري من الرازي.

ا كان كتاب "المواقف" يمثل الذروة التي انتهت إليها الصياغة الأشعرية لعلم الكلام، فإن ذلك يتضمن راً خطيراً في مسار الفكر الأشعري، إذ قد بدأ الفكر من بعده في التدهور والانحطاط، بدأ عصر الشروح واشي إذ قد عقم الفكر عن أن يأتي بجديد، ولقد حظي كتاب المواقف بعدد منها لم يحظ به مصنف م أشعري قبله.

المنهج:

ـم عرضاً لموضوعات المواقف ليتبين طابع علم الكلام لدى المتأخرين كما يمثلهم الإيجي: ينقسم الكتاب ستة مواقف لا تشغل الموضوعات العقائدية من إلهيات وسمعيات إلا موقفين هما الخامس والسادس، سم الموقف إلى عدة مراصد، ينقسم كل مرصد إلى عدة مقاصد.

وزع مادته في ستة موضوعات: الموضوع الأول في المقدمات، والثاني في المسائل العامة، والثالث في اض، والرابع في الجوهر، والخامس في الإلهيات، والسادس في السمعيات.

رض في المقدمات إلى ما يجب تقديمه في كل علم وإلى تعريف علم الكلام وموضوعه وفائدته ومكانته ائله ثم تعريف مطلق العلم وأقسام العلوم، ثم يعرض للنظر وكيف أنه ضروري للعلم، ويحلل النظر إلى يح وفاسد ثم يتناول بعد ذلك مسائل منطقية بحتة تتصل بالتعريف وأنواعه والاستدلال وأقسامه.

رض في الموقف الثاني الأمور العامة أو بالأحرى الأصول الميتافيزيقية الأولى فيتناول مسائل الوجود ـم، وهل الوجود زائد على الماهية أم لا؟ أما الماهية فيقسمها إلى بسيطة ومركبة ويقسم المركب إلى ذات ة ثم يعالج موضوعات منطقية متصلة بأجزاء الماهية المركبة من الجنس والفصل. يعالج في الأمور ة أيضاً موضوع الوجوب والإمكان والامتناع ثم موضوع الوحدة والكثرة ثم العلة والمعلول حيث يعالج وعات كلامية كنظرية الأحوال وأخرى منطقية وثالثة فلسفية ورابعة أصولية ويعرض في الموقف الثالث اض فيشرح مفهوم العرض لدى من المتكلمين والفلاسفة، أما عند المتكلمين فكون العرض لا يقوم ض وأنه لا يبقى زمانين – لدى الأشعري، وأما عند الفلاسفة فإنه يؤدي إلى الكلام عن المقولات ويقدم ا مفصلاً لكل منها.

رض في الموقف الرابع مسألة الجوهر وأقسامه، ويناقش حقيقة الجسم ونظرية الجزء، ثم يعرض ب الفلاسفة في الهيولى والصورة ثم يخوض في مسائل متصلة بالعلم الطبيعي بل والجغرافيا والفلك، الأرض وكرويتها وحول الأفلاك، وحديثه في ذلك فلسفي أكثر منه علمي إذ يعالج مسألة العناصر الأربعة ألة النفوس الفلكية.

، الموقف الخامس حديث عن الإلهيات حيث إثبات وجود الله وذات الله وصفاته وأفعاله، ويناقش في ل إرادته وفي الحسن والقبح الشرعيين وفي أن أفعاله تعالى لا تعلل.

الموقف السادس فيتحدث فيه عن السمعيات من نبوة ومعاد، وفي النبوة يتحدث عن معنى النبوة يقة المعجزة وفي عصمة الأنبياء وفي تفضيل الأنبياء على الملائكة، وفي المعاد يشير إلى إمكان إعادة دوم، وحشر الأجساد، وفي الجنة والنار وفي عذاب القبر وفي الصراط والميزان والحوض المورود. ثم يعالج ذلك مسألة الأسماء والأحكام وحقيقة الإيمان، ويختتم الكتاب بموضوع الإمامة: ووجوب نصب الإمام وط الإمامة ثم يلحق بالكتاب إشارة إلى فرق المسلمين وفقاً لحديث الثلاث وسبعين فرقة، فيشير إلى زلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة ليجعل الفرقة الناجية هي الأشعرية لف من المحدثين وأهل السنة والجماعة.

ع هذا الاستطراد إلى موضوعات بل إلى علوم تبدو بعيدة عن علم الكلام فإن من الخطأ الظن أن الكتاب
ءاءت موضوعاته مفككة غير مترابطة، على العكس فقد تمكن الإيجي بقدرته الفائقة من تقديم نسق
م – مترابطة موضوعاته – متبعاً المنهج المقارن بين المتكلمين والحكماء (أي الفلاسفة) وبين فرق
كلمين. حقيقةً، لقد تضاءل موضوع العقائد إذا قورن بما عرض له من موضوعات مع أن العقائد هي
وع علم الكلام، ومع ذلك فإن القارئ يستطيع أن يلمس الصلة الوثيقة بين الموضوعات الميتافيزيقية أو
لقية أو الطبيعية وبين علم الكلام إلى حد يمكن القول معه إن موضوعات أصول الدين هي محور
ضوعات الأخرى بل إن البحث في العقائد قد اقتضى منه تحليلاً منطقياً فلسفياً لموضوع الوحدة والكثرة،
يتي شيئية المعدوم والأحوال قد اقتضيا تفصيل القول في الوجود والعدم، ودليل الحدوث لإثبات وجود
قد اقتضى تفصيل القول في العلة والمعلول، وإذا كان العالم قديماً لدى الفلاسفة من جهة وإذا كانت لا
ي عليه أحكام الزمان لدى المتكلمين من جهة أخرى فإن هذا وذاك يقتضي تحليل مفهوم الزمان أثناء
ه المعقولات، كذلك موضوع رؤية الله في الآخرة يقتضي الحديث عن اللون والضوء وتكيف الهواء
وء وهل تقتضي الرؤية ذلك كله، وفي مقولة الكيف أيضاً يشير إلى المسموعات من أصوات وحروف
ء وثيقة الصلة بمشكلة كلام الله. وفي مقولة الكيف أيضاً حديث عن الكيفيات النفسية ومنها العلم،
م يقتضي الحديث عن العقل الذي هو مناط التكليف. وفي مقولة الكيف كذلك حديث عن الإرادة وعن
ة، والموضوعان متعلقان بالجبر والاختيار، وهكذا لا يحول الاستطراد دون تلمس الصلة الوثيقة بين ما
حه من علوم وبين موضوعات علم الكلام: جليلها ودقيقها.

ؤه الكلامية:

– في علم الكلام:

م يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، ويقصد بالعقائد نفس الاعتقاد دون
ل، وموضوعه علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالحشر، ثم
مه فيهما كبعثة الرسول ونصب الإمام في الدنيا ثم الثواب والعقاب في الآخرة.

ية علم الكلام أشرف الغايات وأجدادها، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل، وهذه
في الوثاقة إذا تطابق العقل والنقل بخلاف دلائل العلم الإلهي – لدى الفلاسفة – فإن مخالفة النقل إياها
ة عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم.

دة علم الكلام الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين
ه تبنى العلوم الشرعية فهو أساسها إذ ليست له مبادئ تبين في علم آخر بل مبادئه إما بينة بنفسها أو بينة
نه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره[548].

– في وجوب النظر:

لنظر يحصل المطلوب، وهو إثبات العقائد الدينية أو معرفة الله تعالى، وما لا يتم الواجب إلا به فهو
ب، ولكي يؤدي النظر إلى العلم اليقيني لا بدّ من شروط، ذلك أنه إذا كان العلم هو اكتساب المجهولات

لمعلومات فإن ذلك لا يكون من أي معلوم اتفق، وإنما لا بدّ من معلومات مناسبة للذهن كي ينتقل من
م إلى آخر، ولكل ترتيب مادة وصورة، فتكون صحته بصحة المادة وصحة الصورة معاً، والنظر الصحيح
العلم ما دامت المقدمات قطعية فإن من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على
ة مستلزمة استلزاماً ضرورياً حصلت له المعرفة قطعاً، كقولنا العالم ممكن وكل ممكن لا بدّ له من مؤثر
لم له مؤثر.

يقال العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة مثله في ذلك كمثل ما هو مأخوذ من غير النبي فإنه لا
ه إيمان، إذ يرد على ذلك بأن الآيات الآمرة بالنظر متكررة متكثرة، كذلك لا عبرة في الاختلاف بين النظار
يقع الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة، وإنما المفيد للعلم اليقيني هو النظر الصحيح.

يقال إن النظر في ذات الله وصفاته بدعة في الدين لم تنقل عن النبي ولم يشتغل به الصحابة، وكل بدعة
مردودة بقول الرسول: من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد، إذ تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل
يد والنبوة ويقررونها رداً على المنكرين، والقرآن مملوء بهذه الدلائل كقوله تعالى: [الأنبياء: 22] وإذا كان
حابة لم يدونوا علم الكلام ولم يشتغلوا بتحرير اصطلاحاته وتقرير المذاهب وتبويب المسائل فذلك
صاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم مع قلة المعاندين، ولم تكثر
هات كثرتها في هذا الزمان، تماماً كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه ولم يتكلموا فيه بالاصطلاح
وف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط، وإن قيل إن الرسول قد نهى عن الجدل في
ة القدر فذلك حيث كان تعنتاً ولجاجاً فذلك جدل بغير علم [الحج: 3]، أما الجدال بالحق فمأمور به
، تعالى: [النحل: 125]، والنظر غير الجدل، إذ مدح الله النظر بقوله: [آل عمران: 191].

– في أن إفادة الأدلة النقلية اليقين متوقف على عدم معارضتها للأدلة العقلية:

ف يمكن بصحيح النظر التوصل إلى معرفة يقينية بالله؟ يشير الإيجي إلى مباحث منطقية متصلة
ريف وأنواعه والاستدلال وأقسامه من قياس واستقراء وتمثيل ثم صور القياس، وإلى المقدمات القطعية
نية[549].

الأدلة فهي إما عقلية أو نقلية أو مركب منهما، والسؤال هو: هل تفيد الأدلة النقلية وحدها اليقين؟ نفى
زلة وجمهور الأشاعرة ذلك لتوقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع – أي دلالة اللفظ على المعنى
لى أن ذلك المعنى هو مراد المخبر به، يتوقف إفادة الأدلة النقلية اليقين على موضع الألفاظ المنقولة
لنبي بإزاء معانٍ مخصوصة ثم على العلم بأن تلك المعاني مرادة منه وذلك يثبت باللغة والنحو والصرف،
كانت هذه مرجعها إلى لغة العرب وما قرره علماء اللغة في ذلك، ولما كان هؤلاء يجوز عليهم الخطأ في ما
ونه، ولما كانت أصول هذه العلوم تثبت برواية الآحاد عن العلماء، وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما ظنيّ،
ناحية أخرى فإنه لإفادة الأدلة النقلية اليقين لا بدّ من العلم بأن ألفاظها لا تنقل من معانيها المخصوصة
عانٍ أخرى، وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظي – إذ قد يدل اللفظ على أكثر من معنى – وعلى عدم
از وعلى عدم الإضمار وعلى عدم التخصيص وعلى عدم التقديم والتأخير ثم على العلم بعدم المعارض

ي، من أجل ذلك كله لا يمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي ذلك أن تقديم النقل لى العقل إبطال ل بالفرع.

كذا يتبين أن دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور ظنية فضلاً عن أن الفرع لا يزيد على ل في القوة، وإنما تفيد الأدلة النقلية اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة.

- في تقسيم المعلومات:

علوم إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، والمعدوم إما ثابت أو لا، وإما أن تثبت واسطة بين الموجود دوم وهو المقصود بالحال أو لا تثبت، ثمة إذن احتمالات أربعة: المعدوم ليس بثابت ولا واسطة وذلك ب أهل الحق (الأشاعرة المنكرون لشيئية لمعدوم ولنظرية الأحوال)، ذلك المعلوم إما أن لا يكون له ق في الخارج وهو المقصود بالمعدوم أو يكون له تحقق في الخارج وهو الموجود.

ني: المعدوم ليس بثابت ولكن الواسطة بين المعدوم والموجود ثابتة، وذلك مذهب المنكرين لشيئية دوم من القائلين بالأحوال، وهو مذهب الباقلاني وإمام الحرمين.

الث: المعدوم ثابت ولا واسطة بين المعدوم والموجود، وهو مذهب أكثر المعتزلة المثبتين لشيئية دوم المنكرين لنظرية الأحوال.

بع: المعدوم ثابت وهناك واسطة بين المعدوم والموجود، وذلك قول أبي هاشم الجبائي ومن شايعه ممن شيئية المعدوم وقالوا بنظرية الأحوال.

الموجود فإما أنْ لا يكون له أول وهو القديم سبحانه، أو يكون له أول وهو الحادث، والحادث إما متحيز ال في المتحيز أو لا متحيز ولا حال فيه، فالمتحيز هو الجوهر وهو الذي يمكن الإشارة إليه إشارة حسيّة هنا أو هناك، والحال في المتحيز هو العرض، ومعنى الحلول فيه أن يختص به بحيث تكون الإشارة إليهما ة كاللون مع المتلون، وما ليس متحيزاً ولا حالاً في المتحيز هو المجرد ولم يثبت وجوده عندنا وإلا ك الباري في هذا الوصف.

وجود يعرف بالبداهة ويصعب تعريفه سواء بالحد أو بالرسم وإنما يشار إلى أقسامه كالقول الموجود إما أو حادث، إما واجب أو ممكن، وإما فاعل مؤثر أو منفعل متأثر، وقد ذهب الفلاسفة والمعتزلة إلى أن ود لفظ تشترك فيه كل الموجودات، على أن الاشتراك ليس لفظياً كما هو الحال بين العين الفوارة والعين ىرة وإنما هو اشتراك معنوي إذ بين الوجود والموجود من الشركة في التحقق في الأعيان ما ليس بين جود والمعدوم، والوجود مقول على أفراده بالتشكيك لا بالتواطؤ إذ لا يماثل وجود الله وجود المحدثين ثم فإن إطلاق اللفظ عليهما ما لا يفيد التشبيه بحال.

ثل هذا النسق المحكم في العرض تتداخل المبادئ الأولى الميتافيزيقية مع التحليلات المنطقية لتدعم ما أن يستدل عليه الإيجي من آراء كلامية.

- في الإلهيات:

ير الإيجي إلى مسلك كل من المتكلمين والفلاسفة في إثبات الصانع، يستدل المتكلمون على وجود الصانع
ث العالم، ويستدل الفلاسفة بدليل الإمكان، ثم يشير إلى دليل استخلصه هو، وهو أن الموجودات لو
، بأسرها ممكنة لاحتاج الكل إلى موجود مستقل في الإيجاد لا يفتقر شيء من أجزائه إلا إليه، فإذا ارتفع
ده ككل ووجود كل من أجزائه فذلك يعني أن وجوده خارج عن المجموع ليس له كل ولا بعض، وتلك هي
، واجب الوجود وذلك هو المطلوب إثباته.

شير إلى مسلك آخر لإثبات الصانع، وهو أنه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ويلزم أن لا
، موجود على الإطلاق.

ا ثبت أن الصانع تعالى واجب فقد ثبت أنه أزلي أبدي، وذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، فهو منزه عن
، والند، وهو تعالى ليس في جهة ولا في مكان خلافاً للمشبهة الذين خصصوه بجهة فوق، ولو كان سبحانه
كان للزم قدم المكان بينما لا قديم سوى الله تعالى، والمتمكن أو المتحيز محتاج إلى مكان بينما المكان
غنٍ عن المتمكن أو المتحيز وذلك ما لا يجوز في حقه تعالى، ولو كان في مكان فإما في بعض الأحياز أو في
مها وكلاهما باطل، أما الأول فلأن وجوده في بعض الأحياز دون بعض ترجيح بلا مرجح، وأما الثاني فلأن
ده في كل الأحياز يلزم عنه تداخله وحلوله في ما تشغله بعض الأحياز من أجسام، ولكن ذلك يعني
طته سبحانه لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، هذا ولا يشغل الحيز إلا الجوهر أو الجسم،
ليس بجوهر ولا جسم، أما إقرار الرسول لإجابة الجارية الخرساء حين سألها: أين الله فأشارت إلى السماء
، من الظواهر الظنية التي لا تعارض اليقينيات.

و تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين مطلقاً، كما أنه لا يجوز أن يحل في غيره لأن الحلول يتعارض
وجوب، إذ يفيد الحلول التحيز والافتقار إلى المحل، وكما لا تحل ذاته في غيره كذلك لا تحل صفاته في
، ذلك لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات.

خالفنا في ذلك طوائف ثلاث: النصارى والنصيرية من غلاة الشيعة وبعض المتصوفة من القائلين بالحلول
حاد[550].

ا أنه تعالى ليس في مكان ولا يحل في مكان فإنه تعالى ليس في زمان، ذلك لأن الزمان متجدد ويقدر به كل
، متجد متغير وذلك ما لا يتصور في حق القديم سبحانه.

و تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة كاللون والطعم والرائحة، ولا يلتذ بشيء من اللذات
ية كانت أم عقلية خلافاً للفلاسفة الذين يثبتون اللذات العقلية له، إذ يعرفون اللذة بأنها إدراك الملائم،
ة العقلية لله تعني إدراكه كمال ذاته، وإذا كان كماله تعالى أجل الكمالات كان إدراكه أقوى الإدراكات ولذاته
، اللذات، ينتقد الإيجي هذا التعريف للذة إذ إنها لا تعني الإدراك[551].

مفاته تعالى زائدة على ذاته، ويرد الإيجي على المعتزلة القائلين بأن صفاته عين ذاته، كما يرد على الفلاسفة
د مفهومهم للقدرة التي لا تعني عندهم وجوب حدوث مقدوراته، قدرته تعالى قديمة وهي في تعلقها

ـدورات المختلفة صفة واحدة، وقدرته صفة غير متناهية زائدة على الذات، كذلك ينتقد قول الفلاسفة واحد لا يصدر عنه إلا واحد، وينتقد النظام في قوله إنه تعالى لا يقدر على فعل القبيح، وكذلك البلخي ، قال إنه لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن فعل العبد إما طاعة أو معصية أو سفه.

ـه تعالى عالم لأن من فعل فعلاً متقناً فهو عالم به، ومن ثم فهو عالم بالجزئيات لأنها كالكليات معلولة رة عنه على صفة الإتقان ومقدورة له، وعلمه تعالى أعم من قدرته إذ إن علمه يعم المعلومات كلها ممكنة ـبة وممتنعة.

ـو تعالى مريد بإرادة قديمة إذ لو كانت محدثة للزم استنادها إلى إرادة أخرى وللزم التسلسل، وهو سميع ـ ببصر، لأنه يمتنع اتصافه بضديهما، إذ تنزه سبحانه عن النقائص، وهو تعالى متكلم بكلام نفسي قديم، ـرد الإيجي الحجج المعروفة في الرد على كل من الحنابلة والمعتزلة[552]، كذلك في موقفه من رؤية الله يوم ـمة يتبنى الموقف الأشعري ويورد نفس الحجج الأشاعرة بصدد الرؤية وبصدد نقد موقف المعتزلة.

ـ أنه بصدد أفعال العباد يتخذ موقفاً أبعد من أصحابه الذين ذهبوا إلى أنها واقعة بالقدرتين الإلهية ـسانية، ومعلوم أن المعتزلة قد جعلوها مقدورة للإنسان، أما هو فقد جعلها مقدورة لله وحده لأنها ممكنة ممكن مقدور لله، فهو تعالى مريد لكل الكائنات غير مريد لما لا يكون منها[553] ثم يعود فيتبنى موقف ـري بصدد تكليف ما لا يطلق. فما دام لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء، وما دام الله لا معقب ـه وأفعاله ليست معللة بالأغراض فإن تكليف ما لا يطاق جائز.

– في النبوة:

ـبوة تعني لغة الإنباء عن الله تعالى، وقيل معناها الارتفاع وقيل إنها الطريق لأن النبي هو الوسيلة إلى الله ـ، غير أن المقصود بالنبي في الأصول مَن بعثه الله.

ـنبوة من مظاهر العناية الإلهية، إذ لا بدّ للبشرية من شريعة ينقاد لها الخاص والعام حتى لا تختل أمور ـش والمعاد، ويشترك في النبوة أن تكون مقرونة بما هو خارق في العادة أو بمعجزة، ويقصد بالمعجزة ـ صدق من ادعى أنه رسول الله، ومن شرائطها أن تكون فعل الله وليست في مقدور النبي أن يفعلها من نفسه، وأن يظهر معجزته وأن تكون مقرونة بالتحدي وأن يتعذر معارضته وأن يطلب من الناس ـديق به عقيب فعلها.

ـرد الإيجي حجج المنكرين للنبوة وتتلخص في ما يأتي:

ـ إذا كان مرسلاً من الله فلا سبيل إلى علمنا بذلك، ذلك أن الوحي غير مرئي، وإذا كانت البعثة لا تخلو من ـ وقد ثبت أن الإنسان مجبر ففي التكليف أضرار لما يلزم المكلف من التعب بالفعل من العقاب بالترك، الإيجي على ذلك بأن ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربو كثيراً على المضرة، وسبيل العلم ـق النبي هو المعجزة.

إذا كان للبعثة غرض فإما أن يعود إلى الله وذلك غير جائز، وإما إلى العباد وذلك معارض بما يحدث
، البعثة من اختلاف الناس وبما يلحق الكفار والعصاة من أضرار، ولا يصح أن تلحق المضرة بجماعة من
منفعة آخرين.

ى الإيجي بأن كفر الكافرين من تلقاء أنفسهم وليس من أجل إثابة المؤمنين.

العقل مندوحة عن البعثة وهذا قول البراهمة والصابئة والتناسخية:

د على ذلك بأن فائدة الشرع تفصيل ما حكم به العقل وبيان ما يقصر العقل عنه، وكما أن الطبيب يعرف
خصائص الأدوية مما قد يعرفه العامة ولكن بعد زمن طويل يجربون فيه ويقعون في المهالك فضلاً عما في
من تعطيل مصالح، وكما لا يقال يستغنى بالخبرة من العوام عن الطبيب فكذلك لا يقال يستغنى بالعقل
لنبي.

د قالوا أيضاً إن ظهور المعجزة لا يدل على صدق مدعي النبوة، إذ قد تكون من فعله كما هو حال
حر أو في بدنه مزاج خاص يؤثر في خاصة بعض المركبات، أو قد يكون مستنداً إلى بعض الجان أو
اطين، هذا ولعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة، أو لعل المعارض خائف شوكة مدعي
ة فضلاً عن أن المعجزة ليست حجة على من لم يشهدها.

د الإيجي بأن المعجزة لا تكون إلا من الله لأنه لا مؤثر في الموجود غيره والمعجزة حجة على من لم
دها كما أنها حجة على من شهدها، لأنه يمكن العلم بوقوعها بالتواتر الذي يمتنع معه التواطؤ على
ب والذي يفيد العلم اليقيني[554].

نهم من قال بامتناع المعجزة لما في ذلك من سفسطة أو عبث، وإلا لجوزنا انقلاب الجبل ذهباً وماء
دماً وأواني البيت رجالاً، ولتولد الشيخ دفعة بلا أب ولا أم وفي ذلك إخلال بالقواعد.

جواب أننا نقول بالعادة لما هو مطابق للحسّ، غير أن ما هو مطابق للحسّ ليس ضرورياً وإنما هو
ن، فخرق العادة ممكن في نفسه وليس ممتنعاً وحين يتكرر خرق العادة إعجازاً للنبي أو إكراماً لولي فإن
الخرق يصبح بدوره عادة.

نهم من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها لأنها تشتمل على ما لا يوافق العقل والحكمة كإباحة ذبح
وان وإيلامه، وتحمل الجوع والعطش في صوم أيام معينة وتكليف بعض الأفعال الشاقة كطي الفيافي في
والرمي إلى غير مرمى وتقبيل الحجر.

جواب أن عدم وقوف المعارض على الحكمة في تلك الصور لا يلزم عنها عدم الحكمة، إذ لله من الحكمة
عاله وأوامره ما استأثر الله بالعلم به[555].

شير الإيجي إلى فئة من المستصوفة – أدعياء التصوف – زعموا أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن
ير في معرفة الله تعالى، والمصلحة المتوقعة من هذا الغائب تربو على ما يتوقع مما كلف به.

ـد الإيجي بأن في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية ما يربو كثيراً على دعوى الاستغراق في الحضرة
ـية.

ـمة الأنبياء: أجمع المسلمون على عصمتهم عن تعمد الكذب في ما دلت المعجزة على صدقهم فيه
ـوى الرسالة وما يبلغونه عن الله وهم معصومون من الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً، ويورد الإيجي
ـ حجج الرازي في كتابه عصمة الأنبياء.

ـإجماع منعقد على أن الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون عليه، يرد الإيجي بذلك على الشيعة في
ـهم العصمة بمعنى كون العصمة ممتنعة عليهم بموجب النور الإلهي لا امتناعاً منهم، وإنه لو كان كذلك
ـلبوا من ربهم المغفرة، هذا والقرآن يؤكد بشريتهم: [الكهف: 110] مما يدل على مماثلتهم لسائر الناس
ـ يرجع إلى البشرية وامتيازهم عليهم بالوحي لا غير.

ـأنبياء أفضل من الملائكة السفلية، وإنما النزاع في الملائكة العلوية، فقد ذهب أكثر الأشاعرة إلى أن الأنبياء
ـ بينما قالت المعتزلة والقاضي الباقلاني بأفضلية الملائكة، وقد احتج الأشاعر بسجود الملائكة لآدم وأن
ـعلمه الأسماء كلها ولم تكن تعرفها الملائكة، ولا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، هذا وعبادة
ـ لله مع وجود العوائق عن العبادة من شهوات وشواغل دنيوية أفضل من عبادة لا شاغل فيها لأنها
ـ، وقد قال الرسل: أفضل الأعمال أحمرها أي أشقها:

ـرامات الأولياء جائزة وإن كان قد منعها أغلب المعتزلة، والأدلة على جوازها أنها ممكنة مستندة إلى قدرته
ـ، وقد أشار القرآن إلى كرامات مريم التي كان يأتيها رزقها رغداً، وقصة آصف الذي أحضر عرش بلقيس،
ـة أصحاب الكهف[556].

- في المعاد:

ـمان بالمعاد الجسماني لازم عندنا خلافاً للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري،
ـ أن الوجود أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة، إذ هما متلازمان إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، فإذا كان الإيجاد
ـاً في الزمان الأول فإن الإعادة كذلك في الزمان الثاني، بل الإعادة أهون من الابتداء كما أشار إلى ذلك
ـن، وتخلل العدم بين الوجود والإعادة لا يعني أن الوجود الثاني غير الوجود الأول.

ـ جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن، الله عالم بتلك الأجزاء قادر
ـ جمعها وتأليفها، هذا وقد أخبر الصادق في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار حشر
ـساد معلوما بالضرورة كونه من الدين[557].

ـثواب من الله فضل منه تعالى يفي به من غير وجوب، إذ لا واجب عليه، والعقاب منه عدل لأن الكل
ـ فله أن يتصرف فيها، ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً.

ـ يخلد أصحاب الكبائر في النار يدل على ذلك قوله تعالى: [النساء: 48].

د أجمعت الأمة على شفاعة محمد وهي عندنا لأهل الكبائر لقوله عليه السلام: "شفاعتي لأهل الكبائر
متي".

حياء الموتى في قبورهم ومساءلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق، وقد اتفق عليه
، الأمة بينما أنكره أكثر المتأخرين من المعتزلة، ودليل عذاب القبر عندنا قوله تعالى: [غافر: 46] فأشار
عذاب الغدو والعشي مما يدل على أنه غير عذاب الساعة وليس ذلك إلا عذاب القبر، وقوله تعالى:
ر: 11] فيكون المقصود الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه، هذا والأحاديث في ذلك كثيرة.

جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة كل فرد لكتابه والحوض المورود وشهادة
ضاء حق، والحجة في إثباتها إمكانها في نفسها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق
، أما الصراط فلقوله: [الصافات: 23]، وأما الميزان فلقوله: [الأعراف: 8] [الأنبياء: 47]. وأما الكتاب
له: [الحاقة: 19]، وقوله: [الإسراء: 14] وأما شهادة الأعضاء فلقوله: [النور: 24][558].

عقيب: يمثل الإيجي الصياغة النهائية لفكر الأشاعرة، وقد كان له فضل اتساق النسق دون الأصالة، هذا
شرع الفكر الأشعري من بعده في ولوج مرحلة التدهور، أخشى أن أقول إلى يوم الناس هذا[559].

صل الرابع

الأشعريّة في دَور التدَهور
(من القرن التاسع إلى الثالث عشر)

راض شيخوخة الفكر في مختلف الحضارات متماثلة، فحين يشيع نمط من التفكير يسود فيه التقليد دون
هاد والمتابعة دون الأصالة، وحين يخمد صوت العقل بدعوى أنه يورث المراء أو يثير التشويش وأن
ان يقتضي التسليم والسكوت والكف عن السؤال، وحين يشغل حشو الاعتقاد وسيل من الغيبيات الفراغ
كان يشغله الفكر الأصيل، فهذه كلها أعراض فكر متدهور ران على العقول إلى أن يأذن الله بيقظة وإلى
دل الناس ما في أنفسهم.

تحل أعراض الشيخوخة فجأة وإنما كما هي في الكائن الحي تسبقها مقدمات، ولقد ألمحنا إلى أول
ضها – والحديث بصدد الفكر الأشعري على يدي البغدادي بما أقحمه من أسلوب كهنوتي غريب على
لام إذ احتكر لنفسه حتى التعبير عن عقيدة الإسلام قاذفاً الخصوم وخاصة المعتزلة بقرارات المروق عن
لام والحرمان من رحمة الله.

ع التقدير الكامل لشخصية الغزالي فربما كانت آفة من جاءوا بعده أن عدوا كتابه "الإحياء" كما لو كان
مقدساً[560] ليس بعده من تطوير أو تعديل، فضلاً عن أن الغزالي نفسه في خضم حملته على المتكلمين
نح إلى إخماد صوت الفكر ليرجح عليه الحفظ والتلقين.

ثل الرازي العصر الموسوعي الذي دخل فيه الفكر الأشعري دور القيل والقال[561]. إذ يحترم العالم
ع الإطلاع كثير الحفظ بأكثر مما يحترم قليل الحفظ أصيل الفكر.

ند الإيجي كان معين الأصالة قد نضب ليدخل الفكر الشعري دور الشروح والحواشي.

أهم معالم الكلام الأشعري بعد الإيجي يتمثل فيما يأتي:

– المتون: قوالب مصبوبة صيغت فيها المعتقدات كأنها القول الفصل الذي ليس له مرد.

– الأراجيز: إذ صيغت العقائد في شكل أراجيز حتى تكون عوناً على الحفظ "الصم" أو الآلي الذي يشل
ير.

– الحشو: وفي عصور التدهور تعلق بالقشور دون اللباب، وبحشو الاعتقاد دون الأصول.

– الغيبيات: إذ تعرض العقلية المتخلفة في غمرة سطحيتها عما هو أصيل إلى ما هو مخدر فتنتشر
ام والخرافات[562].

شير في ما يلي إلى أمثلة لكل منها.

– المتون: مثل متن السنوسية[563].

م أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام: الوجوب والاستحالة والجواز، فالواجب ما لا يتصور في
عدمه، والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده، والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه، ويجب

كل مكلف شرعاً أن يعرف ما يجب في حق مولانا عز وجل وما يستحيل وما يجوز، وكذا يجب عليه أن
، مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام.
ا يجب لمولانا عز وجل عشرون صفة وهي الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه تعالى
ه – أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص – والوحدانية – أي لا ثانيَ له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله
، ست صفات، الأولى نفسية وهي الوجود والخمسُ بعدها سلبية ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى
ت المعاني وهي القدرة والإرادة المتعلقتان بجميع الممكنات والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات
ستحيلات، والحياة وهي لا تتعلق بشيء، والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات، والكلام الذي
بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهي
مة للسمع الأولى وهي كونه قادراً ومريداً وعالماً وحياً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً.
ا يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة وهي أضداد العشرين الأولى وهي العدم والحدوث وطروء العدم
ماثلة للحوادث بأن يكون جرماً.. أو يتقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف
غر أو الكبر أو يتصف بالأعراض في الأفعال أو الأحكام، وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائماً بنفسه
، لا يكون واحداً بأن يكون مركباً في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفته أو يكون معه في الوجود
في فعل من الأفعال، وكذلك يستحيل عليه العجز عن ممكن ما، أو إيجاد شيء من العالم مع كراهيته
ده أي عدم إرادته له تعالى أو مع الذهول والغفلة وبالتعليل أو بالطبع. وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل
ي معناه والموت والصمم والعمى والبكم.
ا الجائز في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه ويحصرها السنوسي في عشر صفات، أما برهان وجوده
، فحدوث العالم لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً
حبه راجحاً عليه بلا سبب وهو محال، ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض للحادثة من حركة أو
ن أو غيرها وملازم الحادث حادث، ودليل حدوث الأعراض تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى
، وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلأنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً فيفتقر إلى محدث فيلزم الدور أو
سل، وأما برهان وجوب البقاء تعالى فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذٍ
ً لا واجباً والجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً، وأما برهان وجوب مخالفته للحوادث فلأنه لو ماثل شيئاً
لكان حادثاً مثلها وذلك محال... وأما برهان وجوب قيامه تعالى بذاته فلأنه لو احتاج إلى محل لكان
،، والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا بالصفات المعنوية ومولانا عز وجل يجب اتصافه بهما فليس
ة، ولو احتاج إلى مخصص لكان حادثاً كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه، وأما برهان
ب الوحدانية له تعالى فلأنه لو لم يكن واحداً للزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذٍ، وأما
ن وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة فلأنه لو انتفى شيء منها لما وُجد شيء من
ادث، وأما برهان وجوب السمع له والبصر والكلام فالكتاب والسنّة والإجماع، وأيضاً لو لم يتصف بها
أن يتصف بأضدادها وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال، وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها

ً في حقه تعالى فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلاً أو استحال عقلاً لانقلب الممكن واجباً أو حيلاً وذلك ما لا يعقل.

ا الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق حيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا نهي تحريم أو كراهة أو كتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق، ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما ن الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه، أما برهان وجوب صدقهم م الصلاة والسلام فلأنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة قوله تعالى: [صدق عبدي في كل ما يبلغ عني]. وأما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام م لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء في أقوالهم وأفعالهم، ولا يأمر الله تعالى بفعل محرم ولا مكروه، وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم اهدة وقوعها بهم إما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتخلي عن الدنيا أو للتنبيه لخسة قدرها عند الله ، وعدم رضاه بها دار جزاء لأنبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام.

جمع معاني هذه العقائد كلها قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، إذ معنى الألوهية استغناء بالإله عن ا سواه وافتقار كل ما عداه إليه، ويعود السنوسي فيذكر ما يجب له في ضوء هذين المعنيين، كما يدخل ان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر في قوله محمد رسول الله.

لها – أي الشهادتين – لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من لام ولم يقبل من أحد الإيمان إلا بها، فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضراً لما احتوت عليه من د الإيمان حتى يمتزج مع معناها لحمه ودمه فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب إن شاء اله تعالى ما لا ى تحت حصر وبالله التوفيق لا رب غيره ولا معبود سواه نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا عند الموت ين بكلمة الشهادة عالمين بها – وصلى الله على سيدنا محمد[564].

– الأراجيز:

ه أرجوزة لقبتها	جوهرة التوحيد[565] قد هذبتها
ى من كلف شرعاً واجباً	عليه أن يعرف ما قد وجبا
والجائز والممتنعا	ومثل ذا لرسله فاستمعا
ي عليم قادر مريد	سميع بصير ما يشاء يريد
كلم ثم صفات الذات	ليست بغير أو بعين الذات
زه القرآن أي كلامه	عن الحدوث واحذر انتقامه
لق لعبده وما عمل	موفق لمن أراد أن يصل
ن يثبنا فيمحض الفضل	وإن يعذب فيمحض العدل

ولهم إن الصلاح واجب		عليه زور ما عليه واجب
جب إيماننا بالقدر		وبالقضاء كما أتى في الخبر
نـه أن ينظر بالأبصار		لكـن بـلا كيف ولا انحصار

ن أرجوزة أخرى:

الخلق مولانا قديم		وموصوف بأوصاف الكمال
الحي المدبر كل أمر		هـو الحق المقدر ذو الجلال
يد الخير والشر القبيح		ولكـن ليس يرضى بالمحال
فات الذات ليست عين ذات		ولا غيـرا سـواه ذا انفصال
القرآن مخلوق تعالى		كلام الرب عن جنس المقال
ب العرش فوق العرش لكن		بلا وصف التمكن والإيصال
يمضي على الديان وقت		وأحـوال وأزمـان بـحال
يت الخلق طرأ ثم يحيي		فيجـزيهم على وفق الخصال
ل الخير جنات ونعمى		وللكفار إدراك النكـال
ه المؤمنون بغير كيف		وإدراك وضـرب من منال
نسون النعيم إذا رأوه		في خـسران أهل الاعتزال
يسى سوف يأتي ثم يقوى		لـدجـال شـقي ذي خبال[566]
إمات الولي بدار دنيا		لـها كـون فهم أهل النوال
السحت رزق مثل حل		وإن يكـره مقالي كل قال

ن أرجوزة ثالثة تسمى الخريدة البهية[567]

ـام حكم العقل لا محالة		هي الوجوب ثم الاستحالة
الجواز ثالث الأقسام		فافهم منحت لذة الإفهام
اعلمن بأن هذا العالما		أي ما سوى الله العلى العالما
غير شك حادث مفتقر		لأنـه قـام بـه التغير
ـوثه وجوده بعد العدم		وضـده هو المسمى بالقدم
فعل في التأثير ليس إلا		للواحد القـهار جل وعلا
ن يقل بالطبع أو بالعلة		فـذاك كـفر عند أهل الملة
ن يقل فعل الصلاح واجباً		على الإله فقد أساء الأدبا
ـزم أخي برؤية الإله		في جنة الخلد بلا تناهي

الوقوع جائز بالعقل وقد أتى فيه دليل النقل
ف جميع الرسل بالأمانة والصدق والتبليغ والفطانة
زم الإيمان بالحساب والحشر والعقاب والثواب
نشر والصراط والميزان والحوض والنيران والجنان
جن والأملاك ثم الأنبياء والحور والولدان ثم الأولياء

– حشو الاعتقاد:

شرح قوله تعالى: [الرعد: 11].

آدمي عشرون من الحفظة عشرة بالليل وعشرة بالنهار، واحد عن يمينه وآخر عن شماله واثنان بين يديه خلفه واثنان على جنبيه وآخر قابض على ناصيته واثنان على شفتيه والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل

يذكر الباجوري في كتابه تحفة المريد في حاشية جوهرة التوحيد خلافاً في العدد بين عشرة وبين أربعمائة، فظة غير الكرام الكاتبين الذين يكتبون بقلم ومداد وقرطاس، القلم لسان العبد وريقه المداد! وهما – أي وعتيد عند ناجذيه أو أضراسه أو ذقنه ثم يعود فيقول والأسلم التوقف[568].

قادات خاصة بعلامات يوم القيامة: علاماته الكبرى عشرٌ: ظهور المهدي وخروج الدجّال ثم خروج بن مريم ثم خروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة التي تكتب بين عيني المؤمن مؤمناً فيضيء وجهه وبين الكافر كافراً فيسود وجهه وطلوع الشمس من مغربها وظهور الدخان يمكث في الأرض أربعين يوماً يخرج نف الكافر وعينيه وأذنيه ودبره حتى يصير كالسكران ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام، وخراب الكعبة أيدي الحبشة بعد موت عيسى ورفع القرآن من المصاحف والصدور ورجوع أهل الأرض كلهم !![569].

يزان: ميزان واحد لكل البشر له قصبة وعمود وكفتان، كل واحدة منها أوسع من طباق السماوات ض، وجبريل، وجبريل آخذ بعموده ناظر إلى لسانه وميكائيل أمين عليه.

صراط: جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعرة وأحّد من السيف طوله ثلاثة آلاف صعودٍ وألف طٍ وألف استواء ومآله العلو حتى يوصل إلى الجنة وقيل بل يوصل إلى مروجها، في حافتي الجسر كلاليب ة مأمورة بأخذ من أمرت به.

رش: جسم نوراني علوي عظيم قيل من نور وقيل من زبرجد وقيل من ياقوتة حمراء. هو قبة فوق العالم أعمدة أربعة تحمله أربعة من الملائكة في الدنيا وثمانية في الآخرة لزيادة الجلال والعظمة رؤوسهم عند ن في السماء السابعة وأقدامهم في الأرض السفلى وقرونهم كقرون الوعل ما بين أول قرن ومنتهاه مسيرة مائة عام[570].

– وغيبيات – وخرافات:

ب الرقيب والعتيد أعمال الإنسان وأقواله من خير وشر ومن مباح أما المباح فيلقي به في عرض البحر في الاثنين والخميس من كل أسبوع فتلتقمه حيتان البحر فتموت منه لنتنه فيخرج منه دود يأكل الزرع[571].
لك الموكل بالموت عزرائيل ومعنى اسمه عبد الجبار يأتي حين يقبض أرواح الكفار في صورة ملك رأسه في اء وقدماه في الأرض يخرج من فمه لهيب ويأتي للمؤمنين في صورة شاب أحسن الناس وجهاً وأطيبهم

اح المؤمنين بأفنية القبور وأرواح الكفار محبوسة في الأرض السابعة وقيل السعداء بالشام وأرواح نياء في بئر في حضرموت باليمن[572]!.
ي منكر ونكير للميت بصورة منكرة عيونهما كقدور النحاس، إذا تكلما خرج من أفواههما النار مع كل ا مطرقة من حديد لو ضربت به الجبال لذابت يترفقان بالمؤمن ويقولان له: نم نومة العروس وينتهران . يسأل كل واحد بلسانه وقيل يسألانه بالسرياني!! ويسلط الله على الكافر تسعة وتسعين تنيناً تنهشه غه حتى تقوم الساعة.
نيب:
ه نماذج لفكر متدهور ران على العقول أكثر من خمسة قرون، على أن تجديد الفكر لا يكون بمجرد عاد أو تطهير، فذاك علاج لأعراض الداء وليس استئصالاً لجذوره، وإنما يكون التجديد باستعادة تلك ح التي سيطرت على حضارة الإسلام إبان ازدهاره.

خاتمة

1 – -

دراسة كل من المعتزلة والأشاعرة قضية. تثير دراسة المعتزلة قضية النزعة العقلية في الدين، ذلك لأن اء الفكر الاعتزالي – كفكر له كيان مستقل – يثير التساؤل حول طبيعة الدين وصلته بالعقل. إذا كانت ي دين أسرار تجاوز مستوى العقل، وإذا كان لله في أفعاله حكمة تخفى على عقول البشر، فهل يعني ذلك ر بين الإيمان وبين العقل؟ ومع أنه ليس بين فرق المسلمين من يزعم أن الإسلام يتعارض مع العقل، فإن م هذه الفرق قد أخذت على المعتزلة نزعتها العقلية في أصول الدين، ولا شك أن بعض متكلمي المعتزلة سرفوا على أنفسهم وخاصة بصدد مشكلة خلق القرآن، ومع ذلك فالتساؤل ما زال قائماً: لمَ اختفى زلة من مسرح الفكر الإسلامي؟ ولا نعني بذلك مجرد اختفائهم كفرقة وإنما نعني غياب روح الاعتزال، الروح القائمة على معالجة أصول الدين وفقاً لمنهج العقل، ومع أنه ما من مجدد في عصرنا الحديث إلا

أكد أن الإسلام دين يتماشى مع العقل فإن أحداً منهم لم يرق إلى ما بلغه المعتزلة، وما زال السؤال قائماً
ة إذا ارتبط باعتبارين.

: تكشف دراسة علم الأديان المقارن أن الفرق التي تمثل النزعة العقلية لم تعمر طويلاً وإنما غلبتها الفرق
ى على أمرها، وأن أصحاب النزعة العقلية قد اتهموا في كل الأديان بالمروق أو الهرطقة[573] أو أنهم من
اب البدع، ربما يكون قد قضي عليها لأسباب أخرى غير نزعتها العقلية[574] ومع ذلك فقد كان لا بدّ ألا
ب نسلاً جديداً ينهج نهجها.

: إن ازدهار الفكر المعتزلي قد صاحب ازدهار حضارة الإسلام وغياب فكر الاعتزال كان نذيراً باضمحلال
الحضارة، وما ذلك عن مصادقة، إذ كان حرياً بالنزعة العقلية أن تمنح الفكر مناعة تحول دون تسرب
، الحشو والخرافات التي ترتع عادة في عصور ظلام الفكر.

أن أخلص من ذلك إلى نتيجتين:

ول: إذا كان الإسلام لا يتعارض مع العقل فما هو المدى الذي يسمح فيه للتفكير في أصول الدين حتى لا
مأساة اختفاء المعتزلة[575].

نية: مع التسليم بكل ما أخذ على المعتزلة من إسراف سواء في الفكر أو في العمل فإن تجديد الفكر
لامي لا يكون إلا ببعث تلك الروح الوثابة التي تميز بها فكر المعتزلة حتى ندفع عن الإسلام عادية مذاهب
ية كما دفع الاعتزال عن الإسلام عادية أديان مخالفة.

ير دراسة الأشاعرة بدورها قضية أخرى، إنهم ما زالوا أكبر فرق المسلمين عدداً وأبعدهم أثراً، ولقد كان
أعظم مفكري الإسلام على الإطلاق ويكفي أن يكون بينهم الغزالي، وما ذلك إلا لأنهم كما عرف عنهم قد
طوا بين النقل والعقل، والإسلام دين وسط [البقرة: 143]، ولكن هل أفلح الأشاعرة في كل المسائل
لقة بأصول العقيدة في هذا التوسط أم إنهم قد جنحوا في كثير من الموضوعات تحدوهم خصومة
نزلة وخاصة لدى مؤسس الفرقة أبي الحسن الأشعري؟ وبصرف النظر عن هذه الخصومة، أيهما أفضل:
كثر الفرق ويشتد الصراع بينها فتشحذ العقول وتصقل الأفكار وتزدهر حضارة الإسلام أم أن يخفت ذلك
حت دعوى أن الإيمان يقتضي السكوت والتسليم والكف عن السؤال وأن يقترن ذلك كله بحشو الاعتقاد
، الأوهام واضمحلال حضارة الإسلام؟ ومن جهة أخرى لمَ نقبل الخلاف في الفقه وفي التفسير ولا
سيغه في الكلام؟ إن استئثار الفكر الأشعري بحق تمثيل عقيدة الإسلام قد كان فيه من الضرر بأكثر ما
فيه من الخير، ولولا معارضة من مذهب السلف[576] للأشعرية لمر على الفكر الإسلامي ما مر على
يحية من كهنوت في العصر الوسيط وما اقترن ذلك بظلام الفكر.

أن أخلص من ذلك إلى أن أية دعوة لتجديد الفكر الإسلامي لا بدّ أن تتجاوز فكر الأشاعرة حتى لا يكون
رها التعثر كما هو حال بعض الدعوات المعاصرة، وكيف يتسنى لها النجاح في ظل الاعتقاد بنظرية
ب وتكلف ما لا يطاق وأن أفعال الله ليست معللة بأغراض لمصالح العباد.

ه محاولة قد قصد بها تقديم دراسة متكاملة لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، وما زالت هناك فرق
كانتها ولآرائها وزنها وقيمتها وأثرها في العقيدة. إن دراسة تمثل النزعة العقلية تقتضي دراسة الطرف الآخر
، يرى ضرورة تقديس النص والتمسك بالكتاب والسنّة وأعني بهم أهل السلف وأهل الظاهر، وليس
عرة هم وحدهم في التوسط بين النقل والعقل وإنما هناك الماتريدية. وبين المسلمين شيعة وخوارج
ج عقائدهم إلى دراسة موضوعية إن أريد لفرق المسلمين إصلاح ذات البين، هذا ما أسأل الله التوفيق في
بة عنه في الأجزاء القادمة.

ق للقارئ أن يتعرف على هدف المؤلف في ما يكتبه. تتصل هذه الدراسة بالتراث والعقيدة. تتصل بالتراث
حيث إنها دراسة للماضين من المفكرين، وتتصل بالعقيدة من حيث إن آراءهم تشكل عقيدة حية في
منا ندين بها إلى اليوم، ومن ثم فإن هذه الدراسة وثيقة الصلة بما يثيره المفكرون اليوم من مشكلة التقليد
تجديد أو الأصالة والمعاصرة، ولقد راقني في هذا الصدد أسطورة هندية أود أن أسوقها للقارئ.

ت رجل عن ثلاثة بنين، وكان بين تركته بطيخة جميلة اعتز بها الأولاد قدر اعتزازهم بذكرى أبيهم الراحل
ثمرة غرسه وتعهده، واعتبروها خير بطيخة أخرجت للناس، وحفظوها في مكان من البيت أمين، ولكن
، أفسدها فانتشرت منها رائحة خبيثة ملأت المنزل كله وجلس الأولاد يتشاورون في ما يصنعون إزاء هذا
لب.

أولهم فقد دعا إلى الاحتفاظ بها رغم كل شيء، ولو تعرضوا بسببها للهلاك، فإن حكمة أبينا لم تكن
ا حكمة، وما نحن بقادرين على أن نأتي بخير منها، بل إنا لعاقون إن حاولنا من ذلك شيئاً.

كن أصغرهم ذهب إلى عكس هذا الرأي، فنصح بلفظ هذا الشيء القذر، وشراء بطيخة جديدة فإنه من
جل لنا أن نحتفظ بهذه البطيخة الفاسدة، لئن فعلنا لنكونن مثلاً في الناس فوق ما نتعرض له من
ميم بما تحوي من جراثيم الداء، وكل بطيخة هي مثل بطيختنا بل خير منها بعد ما انتابها من سوء.

ن على الثالث أن يدلي بما يرى فقال: هيا نرمي البطيخة بعد أن نستخلص منها لبها فنبذره فيُخرج لنا
خا جديداً تتصل الوشائج بينه وبين تراث أبينا، أما الاحتفاظ بالبطيخة الفاسدة حتى يأتي الدود عليها
لبة للسخرية والأمراض ومضيعة للبطيخة ذاتها، وأما رميها برمتها والاستعاضة عنها بغيرها ففي ذلك
ـ لتراث أبينا وللنقود التي نؤديها في ثمنها، هذا وأن كل ما نشتريه لا بدّ أن يجري عليه من الفساد مثل ما
، على بطيختنا إن نحن احتفظنا بها قدر احتفاظنا بها.

التجديد هو ملاك الحياة والتقدم، بيد أن كل جديد ينبغي أن يتولد من بذور الماضي وأن تقوم بذوره في
الماضي، ولو تغيرت الفروع لتتلاءم مع مقتضيات الفصول والعصور وتناولها بالتطعيم لتجديد الثمار.

شكلة، إذن، كيف نستخلص من الماضي "لبه" لنزرعه في حاضرنا؟ إن ذلك يقتضي أن نتدرج في خطوات
:،

ولى: إحياء التراث وذلك بتحقيق دقيق ودراسة عميقة للنصوص.

نية: دراسة متكاملة مستندة إلى التراث، تفصح عن خلاصة الفكر الإسلامي من خلال مساره عبر التاريخ، ـف عمق جوانب الأصالة فيه.

لثة: أن يتسنى للمجددين وقد حرثت لهم الأرض أن يستخلصوا من التراث لبه لينبتوه في بيئتنا الحاضرة، ، تنمو شجرة التجديد ونصل الماضي بالحاضر وبذلك يجد المسلمون في ثمارها زاداً لدنياهم: [إبراهيم: 25].

ـه يوفقنا إلى الكلم الطيب ويثبتنا بالقول الثابت.

المؤلف

ـبيع الأول 1402هـ

، يناير 1982م

جع العربية

أجد داعياً لتكرار ذكر المراجع التي أثبتها في أسفل الصفحات وخاصة مؤلفات الشخصيات التي كتبت
، وأكتفي بذكر أهم المراجع المنشورة عن المعتزلة والأشاعرة.

– ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) شرح نهج البلاغة 20 جزءاً في 4 مجلدات 1329هـ.
– ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) وتحقيق الدكتور رشاد سالم منهاج السنّة النبوية في نقض الشيعة والقدرية.
– ابن حزم (أبو محمد عي بن محمد الظاهري) الفصل في الملل والأهواء والنحل – 5 أجزاء في مجلدين ة 1321هـ.
– ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد). المقدمة نشر وتحقيق علي عبد الواحد وافي – 4 أجزاء.
– ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن): تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري – نشرة س 1347هـ.
– ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) المنية والأمل شرح الملل والنحل 1311هـ.
– أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادي): إبراهيم بن سيار النظام – لجنة التأليف والترجمة والنشر 1946.
– أبو القاسم البلخي – القاضي عبد الجبار – الحاكم الجشمي وتحقيق فؤاد سيد: فضل الاعتزال وطبقات زلة – الدار التونسية للنشر 1974.
– أحمد أمين: فجر أفسلام.
– أحمد أمين: ضحى الإسلام 3 أجزاء.
– أحمد أمين: ظهر الإسلام 4 أجزاء لجنة التأليف والترجمة والنشر 1936.
- الأسفراييني (أبو المظفر) وتعليق زاهد الكوثري: التبصير في الدين مكتبة الخانجي 1374هـ.
– الألوسي (دكتور حسام الدين): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين بغداد 1968.
– بينس وترجمة الدكتور أبو ريدة: مذهب الذرة عند المسلمين.
– جار الله (زهدي حسن): المعتزلة – منشورات النادي العربي يافا 1947.
– جولدتسيهر (أجناس) وترجمة الدكتور يوسف موسى وآخرين – العقيدة والشريعة في الإسلام – دار ب العربي.
– الحسن البصري – القاسم الرسي – القاضي عبد الجبار – الشريف المرتضى – مجموعة رسائل جمع د عمارة.
ائل العدد والتوحيد جزءان دار العلال.
– خليف (دكتور فتح الله): فخر الدين الرازي دار الجامعات المصرية 1976.

: – الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) وتحقيق نيبرج: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد
ـة المعارف 1321هـ.
: – الدمشقي (جمال الدين القاسمي): تاريخ الجهمية والمعتزلة مطبعة المنار 1321هـ.
: – دي بور وترجمة الدكتور أبو ريدة: تاريخ الفلسفة في الإسلام لجنة التأليف والترجمة والنشر 1957.
: – شرف (دكتور محمد جلال): الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي – دار المعارف 1968.
: – الشهرستاني وتحقيق فتح الله بن بدران: الملل والنحل مجلدان نشرة الأزهر.
: – عبد الجبار (القاضي المعتزلي): المغني في أبواب التوحيد والعدل 20 جزءاً عثر منها على 14 جزءاً
وزارة الثقافة المصرية من مجموعة تراثها.
: – عبد الرحمن بدوي (دكتور): مذاهب الإسلاميين – بيروت.
ـزء الأول: المعتزلة والأشاعرة دار العلم للملايين – بيروت 1971.
: – العراقي (دكتور محمد عاطف): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية – دار المعارف 1973.
: – ثورة العقل في الفلسفة العربية – المعارف – 1975.
: – العماري (محمد حسن): فخر الدين الرازي.
: – الغوابي (علي مصطفى): أبو الهذيل العلاف نشر محمود توفيق – مكتبة الحسين التجارية 1946.
: – فوقية حسين (دكتورة): الجويني (إمام الحرمين) من سلسلة أعلام الحرب.
: – قنواتي (جورج) وجارديه (لويس) وترجمة الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر:
ـ الديني بين الإسلام والمسيحية جزءان – دار العلم للملايين بيروت 1967.
: – متز (آدم) وترجمة الدكتور أبو ريدة: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري – نشر بيت المغرب
.1
: – مدكور (دكتور إبراهيم بيومي): في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق – الجزء الثاني – دار المعارف
.1
: – الملطي (أبو الحسين محمد) وتحقيق زاهد الكوثري: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع – نشر
ـ العطّار 1949.
: – نادر (دكتور ألبير نصري) فلسفة المعتزلة – جزءان نشر دار الثقافة 1950.
: – النشار (دكتور علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – الجزء الأول – دار المعارف 1966.
: – هويدي (دكتور يحيى): محاضرات في الفلسفة الإسلامية مكتبة النهضة 1966.

المراجع الأجنبية

1 – Corbin, Henri: Histoire de la philosophie Islamique 196
2 – Dugart, G.: Histoire des philosophes et des théologiens musulman Paris 187

3 – Gallard: Essai sur les Motazilites Paris 190

4 – Gauthier: Introduction de L'étude de la philosophie musulmar

5 – Fakhry, Majid: Islamic Occasionalism and its critique by Averroes and Aquina

6 – Frank, Richard: The Metaphysics of created being according to Abu – Hudhayl Al – A

7 – Macdonald: Development of Muslim theology.. Jurisprudence ar constitutional theory New York 19

8 – Sharif, M.M. editor of: A history of Muslim philosophy 196

9 – Watt. Montegomry: Free will and Predestination in earty Islar

10 – Wensinck: Muslim Creed, Cambridge 193

فهرس

Notes

[←1]

(*) نستخدم لفظ "الأشعرية" للدلالة على المذهب ولفظ "الأشاعرة" للإشارة إلى الشخصيات.

[←2]

(*) العروبة المعراة عن الإسلام جاهلية. وهذه في الإسلام ردة لم تثمر خيراً وإنما كانت مظهرَ ضعفٍ روحي وخلقي... والكلام موجه إلى من شوهوا المسميات ومسخوا الأسماء فسموها حضارة عربية.

[←3]

(**) مظاهر لا تمت إلى الإسلام – فضلاً عن الأخلاق – بسبب.

[←4]

(***) كان العهد بين العلويين والعباسيين في أواخر عهد الأمويين أن يؤول الأمر إلى محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية – من العلويين – ولكن السفاح والمنصور نقضا العهد وقتلاه هو وأخاه وشيعته فصدق فيهم قول الله: [محمد: 22].

[←5]

أحمد أمين: ظهر الإسلام.

[←6]

عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي. وهو يصف البصرة في عصر رابعة العدوية ولكن الصورة الشاعرية الرائعة التي قدمها تنطبق على غير البصرة من مدن كما تنطبق على العصر الذي نعنيه: القرن الرابع.

[←7]

(*) الاسم الحقيقي للكتاب كما سماه مؤلفه: عصر النهضة في الإسلام ولكن يبدو أن المترجم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة لم يجد العنوان متسقاً مع مضمون الكتاب فجعل اسمه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع.

[←8]

كان الأول أميراً على بلخ ثم هجر الملك وحياة الترف فجأة إلى حياة التصوف وكانت الثانية عبد الواحد بن زيد لتصبح أشهر من تغنت بالحب الإلهي، أما الشبلي وقد كان حاجباً للموفق فيبدو أنه قد قال، بعد أن رأى ما يحدث للحجاب والوزراء من بطش الخلفاء، بيدي لا بيد عمرو فهجر الأموال والجاه إلى التصوف.

[←9]

(*) يذكر ابن عساكر في كتابه تبين كذب المفتري.. وهو كتاب خاص بطبقات الأشاعرة يذكر من رجال الطبقة الثانية من الأشاعرة أبا علي الدقاق (ت 405) وهو من كبار الصوفية كما يذكر مؤرخ التصوف الشهير أبا نعيم الأصفهاني (430) صاحب كتاب حلية الأولياء، وفي الطبقة الرابعة يذكر أبا القاسم القشيري صاحب الرسالة في التصوف (ت 469).

[←10]

الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 82 وإلجام العوام عن علم الكلام ص 230 – 240 من مجموعة القصور والعوالي من رسائل الإمام الغزالي:

[←11]

(*) في القرون الثلاثة الأولى لقيام حضارة الإسلام كان هناك تسعة عشر مذهباً فقهياً وهو أمر قاطع الدلالة كما يقول هورتن على مرونة التفكير الإسلامي، بينما كان رجال الكنيسة آنذاك يحجرون على العقول ويفرضون رأياً موحداً يعدون المخالف له زندقة وهرطقة.

[←12]

جرويتيناوم: حضارة الإسلام ص 195 وانظر أيضاً أحمد أمين: ظهر الإسلام.

[←13]

(*) يمكن المقارنة كذلك بين كتاب طبقات المعتزلة وطبقات الأشاعرة (تبيين كذب المفتري) حيث يجد القارئ هالة من الغيبيات ج 2 ص 53 من أجل تمجيد معظم رجال الشاعرة في الكتاب الأخير.. ناهيك عن الحديث عن الرؤى والأحلام في تحول أبي الحسن الأشعري مما لا أثر له في طبقات المعتزلة عن رجالهم.

[←14]

(*) رسالة صغيرة رواية عماد بن أبي حنيفة شرحها على القارئ، وهناك رواية أخرى لأبي مطيع البلخي (ت 199هـ)، معروفة بالفقه الأبسط شرحها أبو الليث السمرقندي (ت 373هـ) ثم شرح منسوب إلى أبي منصور الماتريدي، وقد نفى المعتزلة نسبة هذه الرسالة إليه، هذا لأنها تحوي مسائل لم تكن معروفة في عصره كالحديث عن كرامات الأولياء.

[←15]

الفقه الأكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص 9 وراجع: محمد أبو زهرة: أبو حنيفة ص 168 – 176.

[←16]

المرجع السابق ص 178.

[←17]

الفقه الأكبر ص 9.

[←18]

قاضي عياش: ترتيب المدارك ص 188.

[←19]

(*) خشي المسلمون بعد تحويل القبلة إلى البيت الحرام أن تضيع صلاتهم الماضية إلى بيت المقدس فنزلت الاية: [البقرة: 143] فسميت الصلاة إيماناً وهي من الأعمال ومن ثم فالأعمال جزء من الإيمان.

[←20]

محمد أبو زهرة: مالك ص 183 نشر دار الفكر العربي.

[←21]

(**) [القيامة: 22 - 23]، [المطففين: 15]، [الأعراف: 143].

[←22]

جولدتسيهر: العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ص 114.

[←23]

(*) مرت به، وفي حضرته بعض الخوارج، جنازتان إحداهما لميت مات مخموراً والثاني لامرأة زانية منتحرة فسألوه عنهما فرد أبو حنيفة متسائلاً: أعلى دين اليهود كانا؟ قالوا: لا، قال: فعلى دين النصارى؟ قالوا: لا، فسألهما على أي دين كانا يدينان؟ فردوا: على دين يشهد أهله بلا إله إلّا الله محمد رسول الله، فسألهم أيؤمنون بهذا الدين نصف إيمان أو ربعه أو خمسه؟ قالوا: الإيمان لا يتجزأ ولا يتبعض، قال: الإيمان إذن تصديق والعمل لا ينفي تصديقهم بالإسلام.

[←24]

(**) له مناظرات مع بشر المريسي من المرجئة.

[←25]

الرازي: مناقب الشافعي ص 40.

[←26]

(***) نسبوا إليه كتاب الفقه الأكبر وكتاباً آخر في علم الكلام اسمه الرد على أهل الأهواء.

[←27]

راجع له كتاب: الرد على الجهمية وعن كتاب عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار وعمار طالبي، نشر منشأة المعارف.

[←28]

من المتقدمين كثيرون ممن ألفوا ونسبوا مذهبهم إلى أئمة الفقه: الأشعري والبغدادي والرازي. ومن المعاصرين أستاذنا الدكتور علي النّشار، لقد جعلوا بين أئمة الفقه وحدة فكرية في الكلام مع أنه لم يكن لهم موقف موحد في الفقه كما هو معلوم، فلماذا استساغوا خلافهم في الفقه ولم يتصوروا ذلك في الكلام؟

[←29]

الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 145.

[←30]

الأصح يؤولونها لأن المعتزلة لم تنف الصفات.

[←31]

أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان التيمي الشهير بابن كلاب (ت 240هـ) قيل إنه لقب بهذا الاسم لقوله في المناظرة إذ يجتذب الخصم كما يجذب الكلاب أو الخطاف الشيء. كانت بينه وبين أبي الهذيل وعباد بن سليمان مناظرات.

[←32]

القلانسي: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي (255هـ) بلغت تصانيفه كما يري البغدادي أكثر من مائة وخمسين، وافق ابن كلاب في إثبات الصفات وفي معظم آرائه وإن خالفه في الإيمان إذ يجعله الطاعة يزيد وينقص.

[←33]

المحاسبي: الحارث بن أسد المحاسبي (243هـ) شهرته كصوفي أعظم منه كمتكلم، كما أن مؤلفاته في التصوف وأهمها كتاب الرعاية لحقوق الله عز وجل تعد من أروع ما كتب في التصوف الإسلامي أما كتبه الكلامية فأهمها كتاب: فهم القرآن – رسالة في العقل، انتقد منهج المتكلمين بوصفه صوفياً كما انتقد المعتزلة ويقال إنه رفض أن يرث أباه لأنه كان معتزلياً.

[←34]

ابن تيمية: منهاج السنّة ج 1 ص 225.

[←35]

السبكي: طبقات الشافعية ج 1 ص 45 وما بعدها.

[←36]

ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج 2 ص 32، وراجع أيضاً الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي ج 1 ص 222 – 231.

[←37]

(*) أقول وذلك حادث في نشأة وتطور الأيديولوجيات والمذاهب السياسية جميعاً إذ النشأة تقتضي إثبات الذات إزاء سائر الذوات.

[←38]

(**) أظهر الميل إلى السنّة وأكرم الإمام أحمد بن حنبل واعتذر له وكتب بنصرة السنّة إلى الولاة والعلماء في الأمصار منذ عام 234هـ بينما شابهت معاملته معاملة أسلافه لفقهاء السنّة فاضطهد المعتزلة وسجن أحمد بن أبي دؤاد وزير المأمون وسبب المحنة حيث استصفيت أملاكه (باتون: أحمد بن حنبل والمحنة ص 41) وانظر أيضاً السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 138.

[←39]

ابن الجوزي: المنتظم ج 1 ص 87.

[←40]

(*) لا ينطبق ذلك على الفلسفة لأنها نشأت متأخرة بعد عصر الترجمة.

[←41]

(**) إذ قال الجنيد شيخ طائفة الصوفية للحلاج: لقد أحدثت في الإسلام ثغرة لن تسدها إلا رأسك.

[←42]

(***) تماماً كما يميل الإنسان إلى الاعتدال في مواقفه وآرائه منذ سن الأربعين بعد حدة الشباب وفورته. إنه في السياسة التعايش السلمي بين المعسكرين كما هو في الأفكار الحلول الوسطى: بين اليمين واليسار، بين النقل والعقل.

[←43]

أحمد أمين: ظهر الإسلام ج ص 126.

[←44]

(*) لا زلت أكرر الرأي أن اضطهاد السلطة لا يؤدي إلى اقتلاع الآراء أو استئصالها ومن ناحية أخرى لا تفرض الآراء من فوق – من سلطة الدولة – وإنما هي كالبذور تنبت من أسفل إلى أعلى، ومذهبا الشيعة والخوارج مظهران لفرقتين دامتا بالرغم من اضطهاد السلطة. بينما خلق القرآن مظهر لفكرة ماتت في المهد لأنها مفروضة من الدولة، فليس من عوامل انتشار مذهب الأشاعرة تأييد الدولة له حسبما يرى الأستاذ أحمد أمين، وإنما يمكن أن يكون لرعاية الدولة أثره بعد أن يستكمل المذهب مقومات وجوده وقيامه.

[←45]

ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص 113 وما بعدها السبكي، طبقات الشافعية ج 2 ص 269.

[←46]

(*) ذلك أن المذهب قد اكتمل صياغته واعتقاداً بعد الأشعري خصوصاً على يدي الإمام أبي حامد الغزالي، فتسمية المذهب منسوبة إلى أبي الحسن الأشعري ولكن الفضل الأكبر في تشكيله وكما يعتنقه أتباعه راجع إلى أتباعه خصوصاً الغزالي، ومن الغريب أن عامة أهل السنّة بل ومثقفيهم لا يعرفون الأشعري مع أنهم يدينون بالإسلام معتنقين ذهباً منسوباً إليه.

[←47]

(**) كنت أعطيت جدلاً في الكلام.. ظناً أن علم الكلام أجل العلوم. فلما مضى مدة من عمري تفكرت وقلت: السلف كانوا أعلم بالحقائق ولم ينتصبوا مجادلين.. فتركت الكلام واشتغلت بالفقه ورأيت المشتغلين بالكلام ليس سيماهم سيماء الصالحين. قاسية قلوبهم غليظة أفئدتهم (أبو حنيفة النعمان) – لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد (الشافعي) ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح. وقل أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام (أحمد بن حنبل). في مقابل ذلك لأبي الحسن الأشعري كتاب: استحسان الخوض في علم الكلام.

[←48]

(*) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال ابن أبي موسى الأشعري.

[←49]

(*) يتلمس تلاميذ الأشعري من النسب مغزى لخلع القداسة على مذهبه إذ يقولون: لما نزلت الآية: [المائدة: 54] كان أبو موسى حاضراً فأومأ إليه النبي وقال: هم قومك يا أبا موسى. ومن ناحية أخرى ما دمنا بصدد النشأة والنسبة وأثرهما في فكره وفي تحوله فقد كان أبو علي الجبائي المعتزلي – وإن كان شيخه أربعين سنة – زوج أمه فكان لا بد أن يترجح مذهب أبيه عليه – سيكولوجياً – فضلاً عن أنه كان من المتعذر أن يصبح الأشعري رئيس المعتزلة وفيهم ابن أبي علي الذي فاق أباه: أبو هاشم الجبائي.

[←50]

البغدادي: تاريخ بغداد ج 11 ص 347 والسبكي: طبقات الشافعية ج 2 ص 248 وربما كانت صحبة صداقة لا تلمذة إذ توفيَ المروزي بعد الأشعري بمدة.

[←51]

السبكي: طبقات الشافعة ج 2 ص 250 – 251 وانظر أيضاً ابن خلكان: وفيات الأعيان ج 3 ص 398 مع اختلاف بسيط وإضافة: قال الجبائي للأشعري: إنك مجنون، فرد الأشعري: لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة!

ويعلق ابن خلكان بقوله: هذه مناظرة دالة على أن الله تعالى يختص برحمته من يشاء كما يختص برحمته من يشاء وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض، كما علق عليها السبكي بقوله: من أصولنا أنه تعالى لا يحب عليه شيء ولا يفعل شيئاً لشيء يبعثه عليه بل هو مالك الملك ورب العالمين – لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

[←52]

(*) على أنه ينبغي أن نلاحظ أن كل الروايات التي وصلتنا عن مفارقة الأشعري للجبائي روايات أشعرية ومن ثم ينبغي أن تؤخذ بحذر. جاءت روايات مفارقة واصل للحسن البصري من قبل خصوم المعتزلة لتعطي انطباعاً أنه انشقاق وخروج على الجماعة. وجاءت روايات مفارقة أبي الحسن الأشعري للجبائي من قبل خصوم معتزلة أيضاً لتعطي انطباعاً أنه إفحام تلميذ لشيخه من جهة وتهافت مبدأ الصلاح والأصلح من جهة ثانية ومقارقة الأقوال الباطلة – آراء المعتزلة – من جهة ثالثة.

[←53]

(*) هكذا يتخذ لفظ العدل معنى مغايراً تماماً لمعناه لدى المعتزلة فبينما مفهومه لديهم ما يقتضيه العقل من الحكمة أو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة، نجد معناه لدى الأشاعرة التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم (الملل والنحل ج 1 ص 25، أي إن العدل مبدأ رئيسي في الفعل الإلهي يحكم المشيئة لدى المعتزلة بينما هو مبدأ تابع للمشيئة لدى الأشاعرة.

[<-54] السبكي: طبقات الشافعية ج 2 ص 251 وما بعدها.

[←55]

(*) ليس بمستبعد أن يكون الأشعري أقدر على الجدل والمناظرة من أستاذه الجبائي كما يروي الأشاعرة بينما كان هذا باعترافهم صاحب تصنيف وقلم. السبكي: طبقات الشافعية ج 2 ص 246 – 247.

[←56]

ابن عساكر: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ص 40.

[<-57]

(**) في رواية تفصيلية عن أبي الحسن بن مهدي قال "حكى لنا الشيخ أبو الحسن – رضي الله عنه – قال: كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتزال. وإلى النظر في أدلتهم واستخراج فسادها أني رأيت رسول الله في منامي في أول رمضان فقال لي: يا أبا الحسن كتبت الحديث؟ فقلت: بلى يا رسول الله. فقال لي : فما الذي منعك من القول به؟ قلت: أدلة العقول منعتني فتأولت الأخبار. فقال لي وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة؟ فقلت: بلى يا رسول الله فإنما هي شبه. فقال لي: تأملها وانظر فيها نظراً ما استوفى فليست يشبه بل هي أدلة.. فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً، تعليق: هل رؤية الرسول تفزع أم تنزل السكينة؟ وأخذت أتأمل ما قاله واستثبت فوجدت الأمر كما قال، فقويت أدلة الإثبات في قلبي وضعفت أدلة النفي. فسكت ولم أظهر للناس شيئاً. وكنت متحيراً في أمري، فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان رأيته قد أقبل: يا أبا الحسن، أي شيء عملت في ما قلت لك؟ نسيت: يا رسول الله، الأمر كما قلت والقوة في جانب الإثبات. فقال لي: تأمل سائر المسائل وتذاكر فيها. فانتبهت فقمت وجمعت ما كان بين يدي من كتب الكلاميات وخبرتها ورفعتها. واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية. ومع هذا فإني كنت أفكر في سائر المسائل لأمره إياي بذلك، قال: فلما دخلنا في العشر الثالث رأيته ليلة القدر فقال لي ما عملت في ما قلت؟ فقلت يا رسول الله أنا أتفكر فيما قلت، ولا أدع الفكر والبحث فيها إلا أني رفضت الكلام كله وأعرضت عنه، واشتغلت بعلوم الشريعة، فقال لي مغضباً ومن الذي أمرك بذلك؟ صنف وانصر هذه الطريقة التي أمرتك بها فإنها ديني وهي الحق الذي جئت به (قال لي أبو الحسن الأشعري، فأخذت في التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب) ابن عساكر تبين كذب المفتري ص 42 – 43.

تعليق: لا نعلم في أحوال الكشف الصوفي ورؤيا النبي شيئاً من الجدل والحوار وإنما أن يصبح فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يتطرق إليه الغلط أو الوهم. فبالقياس الصوفي الرواية مختلفة. إذ تتعمد التوقيت بأيام مقدسة آخرها ليلة القدر والحوار في تفصيلات الكلام، وتجعل بعض الروايات الأشعري في سن الأربعين – كسن النبي يوم مبعثه – ثم تضيف بعض الروايات فتجعل مجيء النبي للأشعري كنزول جبريل على النبي إذ يقول الأشعري للنبي في منامه: يا الله كيف أدع مذهباً تصورت مسائله منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فيرد النبي لولا أني أعلم أنه تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها وكأنك تعد إتياني إليك هذا رؤيا؟ أو رؤياي جبريل كانت رؤيا؟ جد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده. قال (أي الأشعري) فاستيقظت وقلت: ما بعد الحق إلا الضلال، وأخذت في نصر الأحاديث في الرؤية والشفاعة وعبر ذلك فكان يأتيني شيء والله مما سمعته من خصم قط ولا رأيته في كتاب. فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله (ص 40 – 41 من كتاب ابن عساكر: تبيين كذب المفتري) وخلاصة القول أن رؤيا النبي في المنام خصوصاً في حالة القلق الروحي ومناشدة الهداية غير مستبعدة. ولكن الرواية على هذا النحو مختلفة ملفقة من أجل قداسة زائفة للأشعري وحقد أعمى على المعتزلة إذ تدمغهم الرواية بتكفير النبي إياهم وتجعل من اعتزال الأشعري قبل تحوله جاهلية.

[←58]

ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص 39، والسبكي: طبقات الشافعية ج 2 ص 245، وابن خلكان: وفيات الأعيان ج 2 ص 446.

[←59]

(*) يفسر ماكدونالد هذا التحول بالحنين إلى دين البادية ومعتقدات أسلافه من عرب الصحراء الذين تجري في عروقهه دماؤهم.
غير أن عامل الوراثة لا يكفي وحده لتفسير التحول فضلاً عن أن مذهبه ليس هو مذهب السلف من أهل السنة، ويفسر ذلك التحول بأنه لما عكف الأشعري على دراسة الحديث اتضح له ما بين رأي المعتزلة وروح الإسلام من تناقض.
ولكن القول بالتعارض بين روح الإسلام وبين الأصول المعتزلة دعوى خطيرة قد تكون تبريراً لهجوم الأشعري على المعتزلة بعد تحوله ولكنها ليست باعثاً حقيقياً على التحول، كيف يحتاج الأمر إلى أربعين سنة حتى يكتشف الأشعري التناقض لو كان الاعتزال يناقض حقيقة روح الإسلام؟ إنما أقرب إلى الدقة أن يقال بالتعارض بين فكر المعتزلة وروح المحدثين، إذ طالما اتهم المعتزلة رجال الحديث بالحشو – وبما اتهموا بعضهم بالتجسيم والتشبيه – فضلاً عن اتهامهم بنقد السند دون نقد المتن، ولطالما اتهم رجال الحديث المعتزلة بالإعراض عن الاستناد إلى حديث رسول الله.

[←60]

محمد أبو زهرة: الشافعي ص 124 ومن أقواله: ولأن يبتلى المسلم بأي ذنب ما خلا الإشراك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام.

[←61]

مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص 333.

[←62]

(*) لا بد أن يتسق الموقف الكلامي مع المذهب الفقهي ومن ثم ندر بين المعتزلة من كان شافعياً أو مالكياً، ومن المتعذر إن لم يكن من المستحيل أن يكون حنبلياً، فالغالبية الساحقة من المعتزلة أحناف (مذهب أهل الرأي والقياس) كما أن معظم الأشعرية شافعية – ومالكية في شمال إفريقية – وأهل السلف من أتباع ابن تيمية حنابلة.

[←63]

مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص 225.

[←64]

(*) مع ملاحظ أن الشافعي لم ينقلب على المذهب الحنفي انقلاب الأشعري على الاعتزال وتهجمه عليه.

[←65]

أبو الحسن الأشعري: لابانة عن أصول الديانة ص 8.

[←66]

(*) لاحظ تسمية علم الكلام بالفقه الأكبر.

[←67]

(**) وحين أفل نجم المعتزلة التمس الأحناف لهم مذهباً إلى العقل أقرب منه إلى النقل من بعد أن عاد تيار التوسط بين العقل والنقل في القرن الرابع الهجري وما بعده فاتجهوا إلى المذهب الماتريدي.

[←68]

آدم متز ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص 286 نشر بيت المغرب.

[←69]

(*) راجع في ذلك وفي أسماء هذه الكتب: لابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص 128 وما بعدها، وراجع أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين الجزء الأول ص 505 – 533 مع دراسة نقدية تحقيقات ما حقق منها.

[←70]

(**) يضاف إلى ذلك كتب تنطوي على أجوبة على مسائل في علم الكلام كانت ترد إليه من شتى البلدان.

[←71]

(*) الكتاب في نشرتيه (نشرة ريتر أو نشرة محيي الدين عبد الحميد) ورد باسم مقالات الإسلاميين ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن اسم الكتاب كما ورد في ثبت أسماء مؤلفات الأشعري لدى ابن عساكر أو غيره: مقالات المسلمين وأن لفظ (إسلاميين) إنما هو استعمال غير مألوف لا في عصر الأشعري ولا قبله وأنه ينبغي الأخذ باللفظ الذي استقر عليه الاستعمال في القرآن والسنة: مسلم ومسلمين حتى وإن جاءت هذه التسمية في عناوين المخطوطات التي استند إليها المحققان (د. عبد الرحمن بدوي: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 527 – 428).

[←72]

الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ص 7، 8 (طبع إدارة الطباعة المنيرية بالأزهر).

[<-73]

(*) تتناسب هذه العبارة مع ما ذكره الرواة من حركة أشبه بالتمثيلية حين خلع رداءه على المنبر معلناً انخلاعه عن المعتزلة.

[←74]

المرجع السابق ص 4.

[←75]

(*) ورد في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى أنه لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البربهاري أحد علماء الحنابلة – جعل الأشعري يقول: رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم ونقضت عليهم، وعلى اليهود والنصارى والمجوس.. وأكثر الكلام. فلما سكت قال البربهاري: ما أدري ما قلت لا قليلاً ولا كثيراً. ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. فخرج الأشعري من عنده وصنف كتاب الإبانة. فلم يقبله البربهاري منه ويبدو أنه ألف عقب ذلك استحسان الخوض في علم الكلام. أي إذا كان تودد الأشعري إلى الحنابلة وإمامهم لم يعجب علماءهم بسبب خوضه في الكلام فقد كان على الأشعري ومعظم مؤلفاته إن لم تكن كلها في علم الكلام أن يبرز استحسان الخوض فيه. هذا وقد دافع ابن عساكر عن الأشعري مثيراً ذلك في هذه المقابلة التي يبدو فيها الأشعري أقل منزلة من أحد علماء الحنابلة ببغداد (ابن عساكر: تبيين كذب المفتري... ص 390 – 391).

[←76]

(*) راجع في ذلك مناظرته مع الجبائي حول أفعال الله وكذلك مناظرته الأخرى حول أسمائه تعالى.

[←77]

الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام ص 87.

[←78]

ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج 2 ص 10.

[←79]

(*) ربما لا يعبر هذان الرأيان للأشعري، الكسب وتكليف ما لا يطاق، عن ميل إلى النقل بقدر ما يعبران عن بعد اتجاه العقل.

[←80]

الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص 3 وقد استخلص الأشعري دليله من القرآن. [المؤمنون: 12 - 14].

[←81]

المرجع السابق ص 10 – 11.

[←82]

(*) صفات الذات هي التي يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها.

[←83]

الأشعري: اللمع. ص 28 – 31 والإبانة عن أصول الديانة ص 46 – 47.

[←84]

(*) الصفات قائمة بالذات إذ لا معنى لتصور القدرة الإلهية: منفكة أو مستقلة عن الذات الإلهية: كذلك لا يمكن تصور العلم بمفهوم العلم الإلهي منفكاً أو مستقلاً عن الذات، ولو كان كذلك لأدى الأمر إلى التصور المسيحي حيث انفك أقنوم العلم إذ تجد فيه شخص المسيح.

[←85]

(**) وقد غفل المعتزلة كذلك عن أن التثليث بما ينطوي على شبهة تعدد – إن لم يكن تعدداً – لم يلزم عن استقلال الأقانيم عن الجوهر فحسب بل عن تجسد الأقنوم الثاني – صفة العلم – في شخص المسيح.

[←86]

أدرك أبو جعفر الطحاوي وكذلك أهل السلف – ابن تيمية – وجه الإبهام في المشكلة وأن الذات تتعلق بالوجود العيني بينما تتعلق الصفات بالوجود الذهني، وأن الصفة ليست عين ذات الموصوف فالعلم غير العالم، ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات فإذا قلت: أعوذ بالله. فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه، وإذا قلت "أعوذ بقدرة الله" فقد عذت بصفة من صفات الله ولم تعذ بغير الله، (أبو جعفر الطحاوي: العقيدة السلفية شرح صدر الدين الحنفي ص 64 – 65).

H, Corbin: Histoire de la Philosophie Islamique, p. 166.

[←87]

الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص 219.

[←88]

(*) معلومات الله بالنسبة لعلمه على وتيرة واحدة لا فرق فيها بين ماض ومستقبل، منجز ومتوقع ومن ثم لا يتبدل العلم الإلهي ولا يتغير إزاء انتقال من عدم إلى وجود، وليس كذلك الإنسان إذ المستقبل غيب وإن علم بشيء منه فعلمه ظني، ومن ثم كان التغير في العلم الإنساني من جهل إلى علم وكان التغير بالتالي في ذات الإنسان، فتغير المعلوم أدى إلى تغير العلم وهذا أدى إلى تغير العالم، وبذلك حل المتكلمون مشكلة صلة العالم الأزلي بالمعلومات الحادثة وهو ما عجز عن إدراكه فلاسفة الإسلام فقاسوا العلم الإلهي على العلم الإنساني وترددوا لإثبات ثبات العلم الإلهي إلى القول بعلمه تعالى بالكليات دون الجزئيات.

[←89]

الأشعري: الإبانة ص 39.

[←90]

المرجع السابق نفس الصفحة.

[←91]

(*) كان بعض من سبقه من الصفاتية كأبي العباس القلانسي قد أنكر دلالة اليدين على التثنية في قوله تعالى [المائدة: 64] لما في ذلك من دلالة حسية.

[←92]

(**) الآية، والسموات مطويات بيمينه، ولم يرد في الآيات ذكر اليسار أو الشمال.

[←93]

(*) ورد النظر بمعنى صريح يفيد الانتظار في آيات: [البقرة: 280] وما حكي عن بلقيس من قولها: [النمل: 35] فضلاً عن أنه شائع في اللغة يقول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب (القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 233 وما بعدها).

وينكر القاضي عبد الجبار رداً على الأشعري أن الانتظار يفيد التنغيص أو التكدير، لأن ذلك لا يكون ما دام المنتظر على يقين من وصول ما ينتظره كحال أهل الجنة وهم المقصودون في الآية. هذا ومستند المعتزلة قوله تعالى: ﭽ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭼ [الأنعام: 103]: فالله عز وجل قد تمدح ذاته بعدم الرؤية ومن ثم فإن في إثبات الرؤية نقصاً في حقه على ما يرى القاضي عبد الجبار، والنظر غير الرؤية إذ النظر في اللغة مجرد شخوص الوجه وتحديث العين فيقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. ويقول تعالى: [الأعراف: 198] فالآية تثبت النظر وتنفي الرؤية، والنظر بالنسبة للرؤية أو الإبصار كالإصغاء بالنسبة للسمع.

[←94]

(**) تخلى الأشعري بذلك عن قضيته الرئيسية: أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة حين خصص مراد الآية بالدنيا دون قرينة أو دليل.

[←95]

(***) حجة واهية فقد سأل موسى ربه الرؤيا في الدنيا وهي مستحيلة.

[←96]

(*) إلزام لا تقتضيه الآية إذ هم محجوبون عن رحمته.

[←97]

(**) تضامون أي تتزاحمون هذا وبعد المعتزلة هذا الحديث أخيار أحاد وأحاديث الآحاد عندهم تفيد العمل دون الاعتقاد.

[←98]

(***) يورد الأشعري اعتراضات من عنده لا من خصومه ولا صلة لها بموضوع الخلاف ثم يتولى الرد عليها كقوله إن رؤية الله لا تقتضي حدوثه أو وصفه سبحانه بالظلم أو الجور أو الكذب إذ الحجة الأساسية للمعتزلة أن الرؤية تقتضي الجسمية واتصاف الجسم بالأعراض كاللون فضلاً عن أنها تفيد المقابلة – أي أن يكون المرئي في جهة تقابل الرائي واتصال شعاع من المرئي للرائي.

[←99]

(****) لزوم موقف الأشعري إن كان عليه أن يتبنى موقف ضرار بن عمرو، أن الله يرى يوم القيامة بحاسة سادسة يخلقها فينا، ورد المعتزلة على ذلك أنه ليس من دليل سمعي يفيد ذلك.

[←100]

(*) النزعة العقلية لدى المعتزلة تملي عليهم إنكار الرؤية لإفادتها التجسيم المستبعد عن الله تعالى، النزعة الواقعية لدى الشاعرة تجيز الرؤية لأن كل موجود يصح أن يرى، والنزعة الذوقية لدى الصوفية تؤكد معنى القرب والأنس في الحضرة الإلهية والتطلع إلى جلاله والرؤية ببصيرة القلب لا ببصر العين. هذا وقد ذهب أبو الهذيل العلاف وتابعه بعض المعتزلة وعارضه هشام الفوطي وعباد بن سليمان إلى رؤية الله بالقلب (مقالات الإسلاميين ج 1 ص 265) لا متابعاً الصوفية وإنما الرؤية القلبية هي تمام معرفته جل شأنه معرفة ذوقية يقصر عنها العقل البشري في هذه الدنيا إذ لا تحيط به الأفهام.

[←101]

الأشعري: الإبانة ص 31.

[←102]

الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص 191.

[←103]

المرجع السابق: ص 304.

[←104]

Eney of. Religion and Ethics, vol. 6. P. 717 Art Logos.

[←105]

Ibid. p. 718.

[←106]

د. أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة.

[←107]

Euey of Religion and Ethics, vol. 6. P. 718 Logos.

[←108]

عمار طالبي: عقائد السلف للإمام أحمد بن حنبل نشر منشأة المعارف ص 83.

[←109]

(*) إذ لا وجه شبه بين القرآن – كلام الله – وعيسى – كلمة الله – في رأي أهل السلف وعلى رأسهم ابن حنبل المرجع السابق ص 24.

[←110]

(*) ترديد الصوفية للحديث: كنت نوراً وآدم بن التراب والماء. وتسللت الفكرة إلى إحدى العبارات التي زيدت على الآذان: يا أول خلق الله، وذلك تزيد وحشو في الاعتقاد.

[←111]

(**) المقال القيم للمرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة وإن كنت لا أوافق أستاذنا على قوله وجود التثنية بين الذات والصفات لدى الأشاعرة أو أنهم اقتربوا من الفكر المسيحي لأن الأشاعرة وإن أنكروا وحدة الذات والصفات لدى المعتزلة فإنهم لم يذهبوا إلى القول بمغايرتها على نحو يسمح بتجسد إحدى الصفات ومن ثم استقلال المسيح (الإنسان المتجسد) عن الجوهر الإلهي كما هو تصور المسيحية.

[←112]

الأشعري: الابانة ص 44.

[←113]

الأشعري: اللمع ص 98.

[←114]

(*) تستند معظم استدلالات الأشعري على التشبيهات أو قياس التمثيل وهو أضعف أنواع الاستدلال فضلاً عن اشتماله على مغالطات فالذي يخلق الحركة يسمى محركاً متحركاً.

[←115]

المرجع السابق ص 38 – 39.

[←116]

المرجع السابق ص 46 – 47.

[←117]

(*) سياقاً حديث إبراهيم مع قومه لا ينطق بمشكلة خلق الأفعال وإنما عبادة الأصنام، وهو يحتج عليهم بأن الله خلقكم وخلق الحجارة التي عملتم منها الأصنام ولو كانت الآية تعني أن الله خلقكم وخلق أعمالكم لكانت عذراً لهم حين يعبدون الأصنام ولكانت حجة لهم لا عليهم.

[<-118]

أما قوله تعالى: [البقرة: 264] فلا تفيد نفي القدرة وإنما تعني أن الذين يبطلون صدقاتهم بالمن والأذى – كما هو أول الآية – لا ينتفعون بشيء مما فعلوا (المصحف المفسر لفريد وجدي ص 56) كذلك قوله تعالى: [إبراهيم: 18] أي لن يجدوا مما كسبوا في دنياهم شيئاً يوم القيامة (المصحف المفسر: ص 232).

[←119]

(*) ولكنه إذ أراد أن يهدم مبدأ الوجوب على الله فقد فتح باب التشكك فيما أخبر الله عنه بثواب الطائعين وعقاب العاصين، لم يرد الأشعري أن يخضع الفعل الإلهي لتقييمات الأخلاق إذ لا يوصف الفعل الإلهي بالظلم في حالة افتراض تعذيب الأطفال وعقاب الأنبياء ولكنه تجاهل أن الفعل الإلهي وصف بالعدل وبالحكمة وهما من المعايير الأخلاقية.

[←120]

(**) تجاهل الأشعري أن أول الآية صريح في عدم التكليف: [البقرة: 286]، وتجاهل مبدأه الذي أعلنه في خصومته للمعتزلة أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة، فالآية تفيد العموم، أما القصد من الدعاء فحسب ما ورد في التفسير: ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا من العذاب عاجلاً أو آجلاً، أو ربنا ولا تحملنا من العبادات – كالصلاة خمسين صلاة في اليوم والليلة كما كانت ستفرض على المسلمين – وإن كان الله لا يكلف أحداً ما لا يطيقه أو ربنا ولا تشدد علينا إن ضيقنا على أنفسنا كما ضيق بنو إسرائيل على أنفسهم في طلب أوصاف البقرة فشدد الله عليهم جزاء عنادهم (راجع مجمع البيان للطبرسي ج ص 391).

[←121]

الأشعري: اللمع ص 70 وما بعدها.

[←122]

المرجع السابق ص 20.

[←123]

(*) قوله تعالى: "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى" وقوله: "ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون" وقول الرسول: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له".

يرى أهل السنة ان الإنسان لا يملك إلا سعيه ولكنه مع ذلك جائز أن ينتفع بسعي غيره إن وهبه له كالذي يحج أو يصوم عن قريبه دون أجره.

أما استئجار مقرئ لقراءة القرآن وإهدائه للميت فهذا ما لم يفعله أحد من السلف ولا أوصى به أحد من أئمة الدين ولا رخص فيه. ولم يصح عن أحد الأئمة المشهورين انتفاع الميت بقراءة القرآن عنده. ولو أوصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن عند قبره فالوصية باطلة، واختلف العلماء في قراءة القرآن عند القبور على ثلاثة أقوال:

1 – فمن قال بكراهتها كأبي حنيفة ومالك وأحمد.

2 – ومن قال لا بأس بها كمحمد بن الحسن وأحمد في رواية. استدلوا بما نقل عن عبد الله بن عمر أنه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها.

3 – ومن قال لا بأس بها وقت الدفن فقط في رواية عن أحمد.

"شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، لصدر الدين بن أبي الحنفي (ت 792هـ) ص 388 – 390.

تعقيب: إذا كان المجمع عليه كراهة قراءة القرآن على الميت فما بال إقامة السرداق وإزعاج الجيران بالميكروفونات وتنافس المقرئين في حسن الصوت. إنها بدعة مكروهة وعادة مرذولة ربما انفردت بها مصر إذ لا أعرف لها نظيراً في بلد عربي أو إسلامي.

[←124]

(*) يفسر الأستاذ أحمد أمين المستشار مذهب الأشاعرة بمناصرة دولة السلاجقة للمذهب. والسلاجقة من أهل السنة وقد أعقبوا البويهيين الذين كانوا شيعة، ولكن مناصرة الدولة لا تكفي وليس صحيحاً أن الناس يمالئون الدولة ويعتنقون مذهباً ترضاه وإلا لاعتنق الناس مذهب المعتزلة زمن المأمون، بل إن الأشاعرة قد لقوا اضطهاد السلطان السلجوقي طغرل بك: وقوله لا يفسر سيادة المذهب إلى اليوم.

[←125]

(*) هو أبو بكر محمد بن الطيب محمد، القاضي المعروف بالباقلاني أو ابن الباقلاني ولد بالبصرة وسكن بغداد، سمع الحديث من أبي بكر بن مالك القطيعي، وأبي محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين النيسابوري، وقد أخذ الفقه على أبي بكر الأبهري، أما علم الكلام فقد درسه على يدي أبي عبد الله بكر بن مجاهد (البصري الطائي) وأبي الحسن الباهلي تلميذي أبي الحسن الأشعري (راجع تبيين كذب المفتري – ص 217). كان مالكي المذهب.

درس الباقلاني ببغداد وكانت له حلقة كبيرة من التلاميذ وقد اشتهر بالقدرة على الجدل وإقحام الخصوم من الشيعة والمعتزلة. وقد عرف بالتطويل في المناظرة إلى حد يتعذر على الخصم أن يجاريه، وكان واسع العلم كثير الحفظ إلى حد أن كان يرد على مصنفات الخصوم دون حاجة إلى الرجوع إلى مؤلفاتهم.

تولى الباقلاني منصب القضاء ولذا عرف بالقاضي ولكن لا يعرف البلد الذي ولِيَ فيه القضاء. بعث به عضد الدولة البويهي في سفارة إلى باسيليوس الثاني امبراطور بيزنطة عام 372هـ. ذلك أن أحد الثائرين على الامبراطور (برداس أسكليروس) قد لجأ إلى عضد الدولة ليستعين به على الإمبراطور فبعث الأخير بوفد إلى عضد الدولة الذي أكرم الوفد ثم رد عليه بوفد من أعضائه القاضي أبو بكر الباقلاني إذ أدرك عضد الدولة أن الحديث لا بد أن يصبح مناظرة حول الإسلام والمسيحية، وكان الباقلاني من أعلم رجال عصره بمسائل الخلاف بعامة وبالعقيدة المسيحية بخاصة: وقد جرى بين الإمبراطور ومعه البطريرك وبين الباقلاني حوار طريف عن معجزة النبي بانشقاق القمر وعن شخص المسيح (ابن الله أم عبد الله) وعن معجزاته، لم يجد البطريرك بداً من أن ينصح الإمبراطور بأن يعجل برحيل الباقلاني ووفد المسلمين حتى لا يفتن به النصارى (تخرج العراقي عن بلدك من يومك إن قدرت وإلا لم آمن الفتنة به على النصرانية) راجع المحاورات وحجج الباقلاني بكتاب التمهيد في ذيل التحقيق ص 243 – 259.

[←126]

"ابن خلدون" المقدمة ص 326.

[←127]

(*) المرحوم الأستاذ محمود محمد الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.

[←128]

(**) الباقلاني: مقدمة كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة: ص 15.

[←129]

المرجع السابق ص 13.

[←130]

راجع التمهيد والمقدمة التي كتبها عن منهجه محققاً الكتاب (الخضيري وأبو ريدة) وراجع أيضاً فلسفة الفكر الديني لويس جارديه وجورج قنواتي ص 272 – 285.

[←131]

يقول عنه ابن خلكان أنه كان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك. وقد جرت بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة أكثر فيها الباقلاني الكلام وأسهب ثم طلب من خصمه أن يعيد ما قاله هو فتحداه خصمه أن يعيد الباقلاني نفسه ما قال من كلام فإن فعل سلم له بصحة كل ما قال (ابن خلكان: وفيات الأعيان ج 3 ص 400).

[←132]

(**) لولا طول باعه في الجدل لما اختاره عضد الدولة (الشيعي والباقلاني سني) ليوفده إلى إمبراطور بيزنطة.

[←133]

(***) في حواره مع البطريرك أمام إمبراطور بيزنطة قال لينفي صلب المسيح: إن كان المسيح قد علم مسبقاً أنه سيصلب ويفعل به اليهود ما فعله فإنه ليس بحكيم لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء وإن لم يكن يعلم ذلك فليس بإله.

[←134]

(****) حين سأل الإمبراطور عن خبر انشقاق القمر للنبي: لو كان خبراً صحيحاً فلماذا لم يشتهر ذلك بين المشركين ولم يتناقلوه ولم يسلموا عنده فرد الباقلاني: كما لم يشتهر حديث نزول المائدة ولم يتناقله اليهود ولم يؤمنوا عنده.

[←135]

مقدمة التمهيد ص 25.

[←136]

(*) يمكن الرجوع لمعرفة أسماء مؤلفات الباقلاني إلى كتاب القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك أو إلى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 85 – 87 في ما يتعلق بنشرات كتب الباقلاني التي بقيت.

[←137]

(*) يمكن الرجوع لمعرفة أسماء مؤلفات الباقلاني إلى كتاب القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك أو إلى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 85 – 87 في ما يتعلق بنشرات كتب الباقلاني التي بقيت.

[←138]

(**) يصف الدكتور عبد الرحمن بدوي كتاب التمهيد بأنه أول متن مفصل شامل لموضوعات علم الكلام وأنه النموذج الذي احتذى في ترتيب موضوعاته من خلف من الأشاعرة كالبغدادي في "أصول الدين" والشهرستاني في "نهاية الإقدام" وإمام الحرمين في الإرشاد والشامل. والدواني في شرح (العقائد العضدية) وكذلك النسفي (العقائد العضدية).

[←139]

(*) يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي (مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 598) أن الباقلاني لا يستخدم اصطلاحات أهل المنطق بل ما يرد في كتب أصول الفقه ويعلل ذلك بقلة بضاعته في المنطق والفلسفة، ولكن الباقلاني متكلم وليس منطقيا ولا فيلسوفا أي إنه إذا عرض للاستقلال وأنواعه فإنما هدفه أن يكون ذلك مدخلاً لآرائه الكلامية التي ينصر بها الدين ومن ثم فقد اهتم بذكر الاستدلال بالنظير دون الاستدلال بالقياس الأرسطي ولذلك كان ما يذكره على حد تعبير الدكتور بدوي شبيهاً بما يرد في كتب أصول الفقه.

[←140]

الباقلاني: التمهيد ص 113 – 214.

[←141]

الباقلاني: التمهيد: ص 23.

[←142]

(*) قول الباقلاني: أمر الله إبراهيم أن يذبح ابنه ولم يرد ذلك منه بل نهاه عنه بعد أمره به. ولو كان قد ذبحه لما كان للافتداء معنى ولو كان مأموراً بالإضجاع وإمرار السكين فقط لم يكن ذلك امتحاناً منه ولو كان قد ذبحه ثم التحم موضع الذبح لما كان للفداء معنى ولا للبلاء معنى ص 282 التمهيد.

[←143]

المرجع السابق ص 341.

[←144]

الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص 39.

[←145]

(*) يرد المعتزلة بأن العبد يكون أقرب إلى ربه حين يتوجه بالدعاء أثناء السجود (حديث) وأن رفع العبد يديه ووجهه إلى أعلى بالدعاء لا يعني أن الله في السماء إلا بقدر ما يعني الدعاء حال السجود أن الله في الأرض.

[←146]

الباقلاني وتحقيق الأب مكارثي التمهيد: ص 262.

[←147]

الباقلاني وتحقيق الخضيري وأبو ريدة: التمهيد ص 88.

[←148]

الباقلاني وتحقيق الخضيري وأبو ريدة: التمهيد ص 154.

[←149]

الشهرستاني: نهاية الإقدام: ص 76.

[←150]

الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 157 – 158.

[←151]

الباقلاني: التمهيد ص 287.

[←152]

المرجع السابق: ص 307 – 308.

[←153]

المرجع السابق ص 327.

[←154]

المرجع السابق ص 342.

[←155]

(*) يقول الإسفراييني: يلزم عن القول بأن الله لا يرزق الحرام أن للخلق رازقين أحدها يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام وأن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم بغير الله.

[←156]

المرجع السابق ص 33.

[←157]

البغدادي: الفرق بين الفرق ص 216.

[←158]

الباقلاني: التمهيد ص 40 – 45.

[←159]

الباقلاني: التمهيد ص 56 – 58.

[<-160]

المرجع السابق ص 60.

[←161]

الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص 51.

[←162]

(*) اعتبر جولد تسيهر (العقيدة الشريعة في الإسلام ص 116) فكرة جريان العادة عبثاً بقوانين الطبيعة وإلغاء لفكرة السببية في كل صورها. ولكن الأشاعرة لم ينكروا السببية وإنما الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول. ومن ثم فإن رأيهم لا يؤدي إلى انهيار العلم بل لقد تبنى فكرة نقض الضرورة في العلية فلاسفة محدثون سواء على أساس لاهوتي كما هو الحال لدى مالبرانش في نظريته في العلل العارضة (أو المصادفة) أم على أساس تجريبي كما هو الحال لدى هيوم.

[←163]

الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 88.

[←164]

الباقلاني وتحقيق المرحوم الأستاذ محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: التمهيد ص 165.

[←165]

(*) حاول الباقلاني – كما حاول غيره من الأشاعرة أن يلتمس من أسلوب بيعة الخلفاء الثلاثة الأوائل قاعدة عامة للتقنين أو التشريع فجاءت آراؤهم في الأغلب بدون مستند محكم من كتاب أو سنة.

[←166]

(*) كلام نظري متهافت ولا أساس له من واقع التاريخ السياسي للإسلام ولا مستند شرعيا له.

[←167]

الباقلاني: التمهيد ص 186 وما بعدها.

[←168]

(*) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، وصفه السبكي في طبقات الشافعية بأنه إمام عظيم القدر حمل عنه العلم أكثر أهل خراسان، تتلمذ على أبي إسحق الإسفراييني (ت 411هـ) وأخذ مكانه في الدرس فاختلف إليه الأئمة وقرأوا عليه مثل ناصر المروزي وأبي القاسم القشيري (صاحب الرساله في التصوف – ويمثل ذلك بداية التقاء التصوف بالمذهب الأشعري) وقد تخرج أبو إسحق الإسفراييني عل أبي الحسن الباهلي (ت 370هـ) الذي أخذ الكلام على المذهب الأشعري من مؤسسة أبي الحسن الأشعري.

كان البغدادي عالماً بالفقه والأدب والشعر والنحو والكلام وأصول الفقه ويبدو أنه كان نابغاً في الحساب إذ يقول عنه الفخر الرازي في "الرياض المونقة" لو لم يكن له إلّا كتاب التكملة في الحساب لكفاه، خرج من نيسابور بعد فتنة وقعت بها ورحل إلى إسفرايين فلم يبق بها يسيراً حتى مات (429هـ) ودفن إلى جانب أستاذه أبي إسحق الأسفراييني، من أهم تلاميذه صهره أبو المظفر الإسفراييني (ت 471هـ) صاحب كتاب "التبصير في الدين".

[←169]

(**) أشار إلى امتناع الحارث المحاسبي (ت 243هـ) عن أخذ ميراث أبيه لأنه كان معتزلياً ويشير آخرون إلى أن الحارث قال لأبيه: طلق أمي فإنها على دين آخر!! وبصرف النظر عما في ذلك من جرأة تبلغ حد العقوق بالوالدين فإنها تنم عن أن متكلمي الأشاعرة قد ادعوا لأنفسهم حق إصدار أحكام الإدانة على سائر المذاهب وبخاصة المعتزلة والشيعة متجاهلين أنه لا يجوز تكفير أحد من أهل القبلة، أما بالنسبة للحارث ففي قول آخر أنه ترك ميراث أبيه زهداً لتصوفه وهذا أصح.

[←170]

البغدادي: أصول الدين ص 189.

[←171]

(*) تصوف بعض الأشاعرة وتبني بعض الصوفية مذهب الأشاعرة كما سيأتي بيانه وربما ليس بين فرق المسلمين من فرقة أوثق صلة بالصوفية من الأشاعرة.

يقول البغدادي: أنكرت القدرية كرامات الأولياء على وجه ينقض العادة وأثبتها الموحدون (أصول الدين: ص 185) (لاحظ جعل القدرية في مقابل الموحدين كأنهم ليسوا منهم أو كأن الأشاعرة هم وحدهم الموحدون لأن فرقاً إسلامية أخرى كالخوارج وأهل السلف لا تقول في الكرامات قول الأشاعرة بل ربما أنكرها بعضهم كابن الجوزي).

[←172]

(*) الشيخ محمد زاهد الكوثري عالم محقق عمل وكيلاً للشريعة الإسلامية في الخلافة العثمانية.

[←173]

مقدمة كتاب الفرق بين الفرق من ص 2 – 7 ويدافع الشيخ الكوثري عن البغدادي بأن ما عزاه خطأ إلى المعتزلة لم يكن من نفسه بل لأنه نقل من كتاب الخصوم ولكن آراء المعتزلة كانت معروفة جيداً في عصر البغدادي ولدى البغدادي لو أنه أراد أن يتحرى الحقيقة.

[←174]

البغدادي: اصول الدين ص 94 نشرة إستامبول مطبعة الدقي 1346 – 1928.

[←175]

المرجع السابق ص 336 وراجع الأصل الخامس عشر: في بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع، ومرة أخرى تؤكد أن التسلط الفكري المنتحل صفة التحدث باسم إجماع رجال الدين آفة تعبر عن تدهور الحضارة، كان ذلك من رجال الكنيسة في العصور الوسطى وكان من أبرز مظاهر تدهور الفكر وتأخر الحضارة الأوروبية حينئذ، وكان ذلك الأسلوب من التعبير غريباً تماماً عن روح الفكر الإسلامي إبان ازدهار الحضارة مهما بلغ الشقاق بين الفرق، حقيقة كان يحتدم الجدل إلى حد التكفير ولكن ذلك لم يكن يتعدى دائرة الجدل إلى العقيدة أو بالأحرى لم يكن يتجاوز مجال الكلام إلى الفقه والمعاملات، ولم تزعم فرقة لنفسها التحدث باسم أئمة الفقه والحديث وإجماع المسلمين في أحكام الإدانة، كان البغدادي أول من ابتدع هذا التسلط العقائدي فكان بذلك علماً على تحول خطير في مسار الفكر الإسلامي وأن شمس الحضارة الإسلامية قد آذنت بالزوال، فليس الأمر مجرد حملة على المعتزلة أو دفاعا عنهم ولكنه كان إنذاراً بخطر، وليس من خطر أشد تهديداً للحضارة من تسلط فكري باسم العقيدة. وقد بدأ هذا التيار يسود بين الأشاعرة على الخصوص إلا استثناءات جديرة بالتسجيل: (أ) الغزالي في انتقاده للفلاسفة – وهم أشد وطأة من المعتزلة- إذ عرض الغزالي لآرائهم في إنصاف وموضوعية في "مقاصد الفلاسفة" قبل أن ينقدهم، (ب) ابن تيمية في كتابه "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية"، ومن لم يطلع على كتاب "منهاج الكرامة في الإمامة" لابن المطهر الحلي والذي يرد عليه ابن تيمية يستطيع أن يستخلص من كتاب ابن تيمية معظم عبارات ابن المطهر بنصها، وتلك نزاهة في الحوار لم يعرفها البغدادي، ذلك أن تشويه أفكار الخصم والافتراء عليه بما لم يقل به صراحة أو ضمناً دليل عجز في المناظرة، فلو كان له باع في الجدل لما لجأ إلى التشويه والتجريح فضلاً عن الإرهاب الفكري العقائدي، وعلى أية حال كان قدر الحضارة الإسلامية – وليس قدر المعتزلة وحدهم – أن تخطو أولى خطواتها نحو التدهور فتلك هي سمة الحضارات حين تشرع شمسها في المغيب: مسخ أفكار المخالفين والتجريح الشخصي. احتكار حق التعبير عن العقيدة – الإرهاب الفكري والعقائدي، كما أن الحضارات حين تشرع شمسها في الشروق قول فولتير: قد أخالفك في كل ما تقول، ولكني على استعداد أن أموت في سبيل حريتك في أن تعلن ما تقول، ورحم الله عمر بن عبد العزيز لو لم يكن خلاف لم تكن رخصة.

[←176]

المرجع السابق ص 340 – 343.

[←177]

(*) الأخبار المستفيضة وسط بين التواتر وأخبار الآحاد، ويشارك الخبر التواتر في إيجاب العلم والعمل ويذكر البغدادي منها أخبار الشفاعة لأهل الكبائر والصراط والميزان وعذاب القبر وسؤال الملكين (الفرق بين الفرق ص 196).

[←178]

راجع في ذلك كتاب المؤلف: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 220 – 226.

[←179]

(*) سوى ثلاثة: أبو سلمان الدمشقي وكان من الحلواية – والحلاج وشأنه مشكل، والفناد اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لأن الطيب لا يقبل الخبيث! (البغدادي: أصول الدين ص 215 – 216).

[←180]

(**) أبو بكر بن فورك (ت 406هـ) هو ابن الحسن بن فورك الأصبهاني عالم بالأصول والنحو والكلام على المذهب الأشعري أقام بالعراق ثم بنيسابور، بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المائة، له مناظرات دفع فيها عن المذهب الأشعري ضد كل من المعتزلة والحنابلة، توفي عام 406 راجع عنه (ابن عساكر الدمشقي: تبيين كذب المفتري ص 222 – 223).

[←181]

البغدادي: الفرق بين الفرق ص 191 – 198، ولا نرى أنه يمثل بما عرضه إلا الصفاتية والصوفية من أهل السنة لأن هناك صوفية متشيعين. وأما سائر الطوائف التي ذكرها فلهم آراء تختلف باختلاف المسائل قرباً أو بعداً عن الأشاعرة فضلاً عن أن منهم من ينسب إلى فرق أخرى.

[←182]

البغدادي: أصول الدين ج 2 – 25.

[←183]

المرجع السابق ص 31.

[←184]

(*) يتسق ذلك مع رأي الأشعري في الكسب: إن الفعل من الله خلقاً ومن العبد كسباً فهو مخلوق لله منسوب للعبد.

[←185]

البغدادي: أصول الدين ص 102 – 105.

[←186]

المرجع السابق ص 113.

[←187]

(*) لا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في أنه لا يجوز أن يُطلق على الله اسم لم يسم به نفسه أو لم يطلقه نبيه وإنما قال المعتزلة بالقياس أو التعليل وقال الأشاعرة بالسمع أو التوقيف، الخلاف الحقيقي مع الفلاسفة الذين أسرفوا في إطلاق أسماء على الله لا يعرفها الدين مثل: واجب الوجود – العلة الأولى.

[←188]

(*) الحسنى مؤنث الأحسن على وزن الكبرى لأن الأسماء مؤنثة، وليس المقصود حصرها في تسعة وتسعين، أن هناك أسماء الله في القرآن لم ترد ضمن التسعة والتسعين مثل رفيع الدرجات وإنما المقصود أن المعاني كلها اللائقة بالله محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين. ويحاول البغدادي أن يجد تعليلاً رياضياً للحكمة في هذا العدد. وليس المقصود من إحصائها مجرد معرفتها وإنما الاعتقاد بها ص 119 – 121.

[←189]

(**) يعرف المعتزلة العدل بأنه صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة وبمقتضى الحكمة بينما أدى الأشاعرة التصرف في الملك والملك كما يشاء وأنه فعّال لما يريد. انطلق المعتزلة من مفهوم تنزيه الله وانطلق الأشاعرة من إرادتهم تعظيمه. والاختلاف بين المفهومين هو الذي أدى إلى خلافهم في كل المسائل المتعلقة بالفعل الإلهي: القضاء والقدر – الأرزاق – الآجال... إلخ.

[←190]

البغدادي: أصول الدين ص 150.

[←191]

المرجع السابق ص 134.

[←192]

البغدادي: أصول الدين ص 142 – 143.

[←193]

(*) يضيف البغدادي إلى جملة عقائد المسلمين في ذلك الاعتقاد بعودة المسيح: إذ ينزل على نصرة دين الإسلام فيقتل الدجال والخنزير ويهرق الخمر ويحيي ما أحياه القرآن ويميت ما أماته القرآن... ولا يذكر مصدراً لهذا الاعتقاد بها خصوصاً أنه يعلقه بالإيمان بأن محمداً خاتم الأنبياء. أي إنه ذكره كما لو كان عقيدة مسلماً لها لدى المسلمين جميعاً.

[←194]

البغدادي: أصول الدين ص 174 – 175.

[←195]

الرد القرآني على من طلب من رسول الله المعجزة: "هل كنت إلا بشراً رسولاً؟ أو الإقناع بالحجة العقلية لا بمعجزة غيبية: "قل يحيها الذي أنشأها أول مرة" وقد أشار محمد إقبال أنه بنبي الإسلام حل التصديق بمنطق العقل محل التصديق بمنطق الغيب أو المعجزة ومن ثم فإن القرآن هو المعجزة الوحيدة التي تتفق عليها فرق الإسلام.

[←196]

المرجع السابق ص 165.

[←197]

المرجع السابق ص 169.

[←198]

المرجع السابق ص 185.

[←199]

(*) يتبنى البغدادي موقف خصومه المعتزلة دون إشارة إليهم: أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد ما شاء المرجع السابق ص 210.

[←200]

(*) استدراك: معلوم أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وأن الوالدين إذا جاهدا الإنسان على أن يكفر بالله فلا تجب طاعتهما وإن وجب أن يصاحبهما في الدنيا معروفاً ولكن موقف البغدادي يجعل الأخلاق تتبع الدين لا العكس ويجعل الحسن والقبح شرعيين لا عقليين ويذكر أمثلة كثيرة للدلالة على نسبية الأحكام الأخلاقية وارتباطها بالأوامر الإلهية (أصول الدين: ص 207 – 214).

[←201]

(**) في تفسير كيفية الفناء ذهب الأشعري إلى أن الجسم يفنى بأن لا يخلق الله فيه بقاء في الحال التي يريد أن يفنيه فيها بينما ذهب العلاف بأن الله يخلق في الجوهر فناء، وقد فسر الباقلاني الفناء بقطع الأكوان عن الجسم (أصول الدين ص 232).

[←202]

(*) ونتيجة الالتحام بين المذهب الأشعري وبين التصوف ساد الاعتقاد بشفاعة الأولياء ثم لزم عن ذلك التقرب إليهم واتخاذهم وسائط ثم زيارة القبور ونذر النذور، ولا نقصد إطلاقاً رفض الحديث وإنما مجرد تقرير كيف تتداعى تصورات العامة واعتقادهم خصوصاً بعد تداخل التصوف بالأشعرية، ومن ثم فقد جاء المذهب السلفي الذي يرفض التصوف رد فعل لذلك.

يشير البغدادي كذلك إلى الإيمان بسؤال الملكين في القبر وعذابه وإثبات الحوض والصراط والميزان، وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن سؤال الملكين في القبر إنما يكون بين النفختين في الصور وحينئذٍ يكون عذاب قوم في القبر، ويبدو أنهم أنكروا عذاب القبر عقب الموت حتى لا يكون عذابا قبل الحساب كما أنكروا: الحساب بميزان محسوس – إذ كيف توزن الأعمال ولذا يقول البغدادي إن الوزن للصحف التي كتبت فيها الأعمال، كذلك استبعد المعتزلة الصورة الحسية للصراط، وعلى كل فقد أصبحت هذه جزءاً من معتقدات الأشاعرة.

[←203]

المرجع السابق ص 259.

[←204]

البغدادي، أصول الدين ص 209.

[←205]

المرجع السابق ص 251.

[←206]

المرجع السابق ص 248.

[←207]

(*) لم يميز البغدادي بين ما هو أصل جوهري في الإيمان كمعرفته الله وكتبه ورسله وبين ما هو خلافي تختلف فيه فرق المسلمين ولا حرج: كنفي التشبيه والتعليل وجواز الرؤية والقدر خيره وشره وقد أصبح مفهوم القدر لدى الناس من بعد أقرب إلى الجبر. وقد جعلها الأشاعرة اعتقاداً يستوي بالإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه.

[←208]

ويرجع الإجماع في ذلك إلى أن الإيمان تقليداً من احتجاجات المشركين: "هذا ما وجدنا عليه آباءنا" وننوه بأهم سمات الفكر الإسلامي وهي الاعتداد بالعقل وإيجاب الإيمان بعد نظر واستدلال لدى جميع الفرق تقريباً بما في ذلك أهل الظاهر ورجال الحديث إذ إن تقديسهم للأثر لم يحل دون تقديرهم للعقل في هذا الصدد.

[←209]

المرجع السابق ص 254 – 256.

[←210]

(*) يقول الشيعة الاثني عشرية بإمام غائب هو المهدي المنتظر – محمد بن الحسن العسكري ويرى أبو بكر الأصم من المعتزلة أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام بينما ذهب هشام الفوطي من المعتزلة أيضاً أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام وأما إذا عصت وفجرت لم يجب نصب الإمام.

[←211]

المرجع السابق ص 274.

[←212]

(**) وقد ذهب الكرامية إلى جواز وجود إمامين إذ كان كل من علي ومعاوية إماماً في وقت واحد غير أن علياً كان إماماً على وفق السنّة وكان معاوية إماماً على خلاف السنّة وكلاهما واجب الاتباع في قومه... هذا تعبير صريح لا مواربة فيه في تبعية الأحكام الدينية في مسألة الإمامة لحكم الأمر الواقع.

[←213]

حتى لو صح حديث: الإمامة من قريش – ولو كان صحيحاً لما نصب الأنصار يوم السقيفة واحداً منهم إماماً فإنه على حد تعبير السيوطي على سبيل الإنباء من الرسول لا التشريع.

[←214]

(*) المرجع السابق ص 281 وفي أكثر من موضع يشبه متكلمو أهل السنّة عقد الإمامة بعقد النكاح ويلزمون عن ذلك أحكاماً يبدو بها الاضطراب نتيجة التردد بين طلب الحكم الشرعي الصحيح وبين إقرار سياسة الأمر الواقع، كان الخوارج أكثر صدقاً مع أنفسهم إذ طلبوا الحكم الشرعي بصرف النظر عن إصابتهما له أو لا وكان ابن خلدون أصدق تقريراً لشرعية الأمر الواقع في نظريته العصبية.

[←215]

(**) الحق أنها خرجت منذ أن علمت بالبيعة لعلي وكانت تريد أن تصرفها عنه إلى الزبير أو طلحة وقد حسن لها الخروج وغلبها على رأيها ابن أختها عبد الله بن الزبير حين ترددت وقد نبحتها كلاب الحوأب إذ تذكرت حديث الرسول.

[←216]

(***) ولا ندري لماذا يتجنب الأشاعرة تفسيق مروان بن الحكم كما فسقوا قاتل الزبير مع أن مروان رأس الفتنة كلها منذ أن كان مستشار سوء لعثمان بن عفان إلى أن أثار المحاصرين لداره مرة بخطاب مرسل باسم عثمان إلى ولاة الأمصار – وقد كان مروان حامل أختامه – يوصيهم بمعاقبة محاصريه من أهل الأمصار عند رجوعهم بعد الحصار الأول، ومرة حين شرع يلقي السهام على المحاصرين، ثم لدوره المشبوه في إثارة الفتنة على علي ويبدو أن تجنب تفسيقه لسبب واحد فقط هو أنه أصبح بعد ذلك خليفة المسلمين، وإنه الأمر الواقع مرة أخرى.

[←217]

(*) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري، ولد عام 419هـ في جوين من أعمال نيسابور، درس على والده أبي محمد عبد الله بن يوسف (ت 439هـ) وكان فقيهاً أصولياً لغوياً أديباً. خرج من نيسابور (عام 451هـ) زمن محنة الأشاعرة على يدي الكندري إلى بغداد حيث اتصل بعلمائها ثم إلى مكة والمدينة حيث استقر أربع سنوات يدرس ويقتفي ويجمع طرق المذاهب ومن ثم اكتسب لقبه "إمام الحرمين". عاد إلى نيسابور عام 455هـ فقربه الوزير نظام الملك ودرس بالمدرسة النظامية إلى آخر حياته أي ما يزيد على عشرين عاما وقد تقلد فيها رئاسة الشافعية وكان المرجع إليه في الفتوى.

[←218]

(*) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أقام فترة بالعراق ثم عاد إلى بلدته أسفرايين ثم درس بنيسابور وعنه تخرج شيوخها، وله من المؤلفات الجامع في أصول الدين، والجلي في أصول الدين وكان شديداً في مناظرته وقد ناظر القاضي عبد الجبار المعتزلي.

[←219]

السبكي: طبقات الشافعية ج 3 ص 258.

[←220]

(*) عبارة "في مستقر العادة" لأن الأشاعرة ينكرون الحتمية والضرورة، وإنما مجرد اطّراد يصبح لدى الإنسان وعادة.

[←221]

الجويني وتحقيق هلموت كلويفر: الشامل في اصول الدين ص – 11.

[←222]

الجويني: البرهان في أصول الفقه ص 11.

[←223]

الجويني وتحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص 12.

[←224]

الجويني: الشامل في أصول الدين ص 25.

[←225]

(*) لاحظ أن الأشعرية تهدف إلى أن تثبت في القلوب اعتقاداً لا في العقول رلأياً أو إقناعاً ومن ثم تجعل السمعيات أكثر يقيناً من العقليات.

[←226]

المرجع السابق ص 17.

[←227]

(*) ليحل الاعتقاد محل النظر العقلي: والإيمان بالنبوات عن طريق المعجزات محل معرفة النبوة والكتاب بالعقل (لدى المعتزلة) ووجه دلالة المعجزات يقترب عنده من العلم البديهي (البرهان.. ص 22) بينما العقل وحده غير كافٍ لمعرفة الله وإنما لا بدّ من أمر تكليفي بمقتضى الشرع (الإرشاد... ص 8).

[←228]

الجويني: الشامل ص 198 – 210.

[←229]

(**) اهتم الأشاعرة منذ القرن الخامس على وجه الخصوص بإثبات حدوث العالم رداً على فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم ابن سينا القائلين بقدم العالم.

[←230]

الجويني: الشامل.. ص 217 – 218.

[←231]

المرجع السابق ص 220.

[←232]

الجويني: الشامل... ص 246.

[←233]

الجويني: الشامل.. ص 21 – 221 وقد قدم الجويني لرده بتعطيل لفظ المثلية وحقيقة المثلين والتماثل: كل شيئين استويا في جميع الصفات فهما مثلان ص 169.

[←234]

معنى الواحد لدى المتكلمين هو ما لا يصح انقسامه غير أن الباقلاني وابن فورك قد أضافا معنيين آخرين فالواحد من لا نظير له – من لا ملجأ ولا ملاذ سواه، يلاحظ أن المعنى الأخير ليس من مفهوم الواحد وإنما من مفهوم "الصمد" غير أن الجويني يرى هذه المعاني الثلاثة ولا يستقر في رأيه الاعتقاد بوحدانية الله دون الإيمان بهذه الأركان الثلاثة. الشامل ص 345، ثم هو يذكر نفس دليل التمانع لدى الأشعري للتدليل على وحدانيته راجع: لمع الأدلة ص 86.

[←235]

(**) يتصف الباري أنه سميع بسمع بصير ببصر وذلك لنفي اتصافه تعالى بالآفات اللازمة عن نفي هذه الإحساسات عنه: الإرشاد ص 72 – 77.

[←236]

الجويني وتحقيق الدكتورة فوقية حسين: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنّة ص 89.

[←237]

المرجع السابق ص 95.

[←238]

الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة... ص 148.

[←239]

الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة.. ص 144.

[←240]

المرجع السابق ص 171.

[←241]

المرجع السابق ص 180.

[←242]

الجويني وتحقيق د. فوقية حسين: لمع الأدلة ص 104 – 105.

[←243]

(*) ذلك ما قال به المعتزلة، والجويني لم يدحض هذا الرأي كما ينبغي ولا جديد في ما قال إذ سبقه إلى ذلك الأشعري.

[←244]

الجويني لمع ألأدلة: 89 – 91.

[←245]

الجويني: الإرشاد... ص 39.

[←246]

المرجع السابق: ص 104.

[←247]

الجويني: لمع ألأدلة ص 97.

[←248]

المرجع السابق ص 106 – 107.

[←249]

الجويني: الإرشاد ص 188 – 190.

[←250]

الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة.. ص 215.

[←251]

المرجع السابق ص 230 وما بعدها.

[←252]

نكتفي بالمسألة الأولى لأنه لم يرد ذكر سائر المسائل في موضوعات كتابنا عن أنها ذات طابع عقائدي أكثر منه كلامي.

[←253]

الجويني لمع الأدلة.

[←254]

السبكي: طبقات الشافعية ج 3 ص 252 والدكتورة فوقية حسين: الجويني وإمام الحرمين ص 39 (من سلسلة أعلام العرب).

[←255]

الجويني: العقيدة النظامية ص 11 – 12.

[←256]

(*) محمد بن محمد بن أحمد الطوسي. ولد بطوس عام 450هـ/ 1058م من أعمال خراسان، عهد والده وقد كان يشتغل بغزل الصوف قبل وفاته إلى صوفي فقير الحال لتنشئة ولديه أحمد ومحمد فعمل الرجل بوصية الوالد حتى نفد ما معه من مال فألحقهما بالمدرسة حيث تعهدهما متصوف آخر هو أحمد بن محمد الرازكاني من كبار علماء طوس فدرس لهما الفقه الشافعي، رحل الغزالي بعدها إلى جرجان حيث درس على يدي أبي القاسم الإسماعيلي (ت 477هـ)، وفي نيسابور أشهر مدن خراسان تلقى الغزالي العلم على يدي إمام الحرمين.

عاش الغزالي في عصر تدهور سياسي، كان السلاجقة قد دخلوا بغداد عام 447 هـ، وأزالوا دولة بن بويه، ولكن ألب إرسلان قتل عام 465 هـ وخلفه ملكشاه (465هـ - 485هـ) وكان العالم الإسلامي تتقاسمه عدة دول مختلفة المذاهب، فالدولة الفاطمية في مصر والشام، والحسن بن الصباح في فارس وقلعة الموت في بلاد الديلم يثير الرعب بحركات الاغتيال التي عرفت عن الحشاشين، وكانت دولة المرابطين في شمال أفريقية على وشك الانهيار، وقد تداعت على المسلمين الأمم الأجنبية إذ استولى النصارى على طليطلة عام 478 هـ واستولى الصليبيون على القدس عام 492هـ.

وقد واكب هذا التدهور السياسي صراع فكري بين المذاهب، ولكن أشدها استفحالاً كانت طائفة الإسماعيلية، ومن ثم عهد الخليفة المستظهر بالله إلى الغزالي الرد عليهم، وكان قد لقي حظوة عند الوزير السلجوقي نظام الملك الذي كان قد عهد إليه بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد التي وصلها الغزالي سنة 484هـ، انعكس الخلاف السياسي والصراع الفكري على نفسية الغزالي، فتمثلت في ذاته أزمة العصر، وكان قد قرأ واستوعب تيارات عصره جميعاً: ملتمساً الحقيقة الدينية فيها، وقد أورثه هذا الصراع من جهة وطلب الحقيقة من جهة أخرى شكاً بل أزمة روحية أقعدته عن التدريس عام (488هـ) فسافر متخفياً إلى الشام ثم الحجاز. وقد ظل سنتين في العزلة والرياضة وتزكية النفس وتصفية القلب، دامت حياة الغزالي بين الخلوة والعودة إلى الشريعة عشر سنين انتهى بعدها إلى الإيمان أن الصوفية هم السالكون وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أذكى الأخلاق.

ولكنه إذ وصل إلى اليقين فذلك لم يكن حلاً لأزمته الخاصة فحسب. فما هذه الأزمة إلا انعكاس لروح العصر، ومن ثم فقد أيقن أن الخلوة لا تفيد وأكثر الخلق مقبل على الهلاك ولذا عقد العزم مقتدياً بالرسل وكلهم أهل دعوة إلى العودة للتدريس وتأليف أهم كتبه وأبعدها أثراً في فكر المسلمين إلى اليوم: إحياء علوم الدين.

حظي الغزالي بأكبر قدر من اهتمام الدارسين مسلمين ومستشرقين، نشير بوجه خاص إلى كتابين عنه: مؤلفات الغزالي – ومهرجان الغزالي.

[←257]

الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 2 – 8 الجام العوام عن علم الكلام ص 230 – 240 من مجموعة القصور العوافي، المنقذ من الضلال ص 8.

[←258]

(*) أو أنه ابتلع الفلسفة ولم يستطع أن يتقيأهم.

[←259]

(**) الاعتكاف ثم العودة مسلك ضروري لإبداع الأفراد أو قيام المضاربات أو نشأة الدعوات راجع في ذلك كتابنا: في فلسفة التاريخ ص 282.

[←260]

(*) وعلى الأخص كتاب مشكاة الأنوار راجع في هذا الاتجاه د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام ص 199 – 299.

[←261]

الغزالي: المنقذ من الضلال ص 7 هامش ألإنسان الكامل.

[←262]

المرجع السابق ص 22.

[←263]

المرجع السابق ص 22.

[←264]

تجربة الغزالي الروحية موضع دراسات ومناقشات كثير من الباحثين بين القول بصدقها والافتعال فيها، راجع مثلاً ما كتبه الدكتور عبد الحليم محمود في تحقيقه للمنقذ من ضلال. وسليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، والشيخ صادق عرجون في كتابه عن الغزالي وبحثه في مهرجان دمشق ص 829 فضلاً عن المستشرقين من أمثال ماكدونالد في كتابه: تطور علم الكلام ص 215 – 240 ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 326. رأينا أنه ليس هناك أدنى مسوغ للادعاء أو الافتعال كما أننا لا نوافق نيكلسون إنكاره التصوف عليه لمجرد أنه لم يتصوف على شاكلة الحلاج أو ابن عربي.

[←265]

(*) استدراك: لا يحول ذلك دون أن يكون في آراء الغزالي عناصر فلسفية يونانية خصوصاً في المنطق والأخلاق. أما الجانب الإلهي الذي يمس صميم العقيدة فلا نظن ذلك.

[←266]

الغزالي: ميزان العمل ص 30 – معارج القدس ص 59 – الاقتصاد في الاعتقاد ص 3.

[←267]

الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام (من مجموعة القصور العوالي) ص 252.

[←268]

(*) زل الغزالي حين رأى اشتغال العامي بالمعاصي البدنية أهون وأسلم من الخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فذلك في رأيه فسق عاقبته الشرك، إلجام العوام – ص 264 من مجموعة القصور والعوالي.

[←269]

(*) يشير لفظ الفؤاد إلى العقل والقلب هكذا استخدم اللفظ في القرآن، ومن الغريب أن تتمسك الفرق بجزء من الآية دون الجزء الآخر، وتمسك

المعتزلة بقوله تعالى: [الشورى: 11] ولا يشيرون إلى التكملة في إثباتهم التنزيه، [الشورى: 11] ، واستند الأشعري في الكسب إلى قول الله، والله

خلقكم وما تعملون دون أول الآية [الصافات: 95] وكذلك الغزالي في طلبه التصديق دون تفكير يستند إلى قول الله: [الإسراء: 36] دون إشارة إلى التكملة أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا.

[←270]

(*) في ذلك خلاف مع المعتزلة.

[←271]

(*) رداً على فلاسفة الإسلام الذين استبعدوا علم الله بالجزئيات لاقتضائه في نظرهم تغير العلم بتغير المعلومات الجزئية المتغيرة.

[←272]

(**) ويسكت الغزالي ألسنة القائلين بحرية إرادة الإنسان ويكمل العبارة بقوله: لو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك (هل يستطع أحد بعد ذلك أن يماري؟).

[←273]

(*) أثبت الرؤية والسمع في غير تأويل رداً على المعتزلة ونفى العضو أو الجارحة رداً على المجسمة والشبهة.

[←274]

(*) رداً على المعتزلة.

[←275]

الغزالي: إحياء علوم الدين ج 1 ص 79 – 82 (قواعد العقائد).

[←276]

المرجع السابق: ص 81 ويتابع الغزالي الكلام بالإجهاز على علم الكلام.
استدراك: قامت فلسفة ابن رشد بعده في المغرب (الأندلس). وأصبحت الفلسفة في الشرق ذات طابع أفلاطوني، وأثر الغزالي في التحول عن الفلسفة المشائية لا ينكر.

[←277]

الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 6 – 8 (طبعة الحلبي).

[←278]

المرجع السابق ص 11.

[←279]

المرجع السابق ص 53.

[←280]

المرجع السابق ص 55.

[←281]

الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 56.

[←282]

سورة سبأ آية 3.

[←283]

سورة الأنعام آية 59.

[←284]

الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 81.

[←285]

سورة القيامة: 3 – 4.

[←286]

الغزالي تهافت الفلاسفة ص 87.

[←287]

لم نتعرض لموقفه من الباطنية مع اعترافنا بأهميته وأنه هاجمها بوصفه ممثلاً لأهل السنة لأنه يقتضي فهماً كاملاً لعقائدها ولذا نرجئه لحين الكلام عن الشيعة الإسماعيلية في جزء آخر.

[←288]

الغزالي: إحياء علوم الدين ج 1 ص 18.

[←289]

(*) لفت الشيخ صادق عرجون في مقالته: مفتاح شخصية الغزالي.. مهرجان الغزالي ص 831 وما بعدها، لفت الأنظار إلى حقيقة هامة وهي أثر الظروف التي عاشها الغزالي في طفولته في فكره وفي إيثاره التصوف وذلك بتأثير ذلك الصوفي الصادق الذي أخلص في تنشئته بعد أن عهد إليه والده بتربيته. ومع فقر الرجل فقد أخلص في تنفيذ الوصية ابتغاء مرضاة الله إلى أن عجز مادياً فالحقه هو وأخاه المدرسة ويعقب الغزالي: طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا الله.

[←290]

الغزالي: إحياء علوم الدين ج 1 ض 142.

[←291]

(*) وهي تكاد تشغل مجلدين كاملين من المجلدات الأربعة لكتابه: إحياء علوم الدين.

[←292]

الغزالي: الأحياء ج 1 ص 23.

[←293]

المرجع السابق ج 4 ص247.

[←294]

(*) التفسير الصوفي للاية: [العنكبوت: 65] معنى الشرك في الآية قولهم: لولا استواء الريح لما نجينا.

[←295]

الغزالي: الأحياء ج 4 ص 248 – 252.

[←296]

الغزالي: الأحياء ج 1 ص 18 وما بعدها.

[←297]

(*) استدراك: استفاد الغزالي في ذلك كثيراً بالمحاسبي وأبي طالب المكي.

[←298]

الغزالي: الأحياء ج 1 ص 116.

[←299]

المرجع السابق ج 1 ص 192.

[←300]

المرجع السابق ج 1 ص 210.

[←301]

د. أبو العلا عفيفي: مقالة بمهرجان الغزالي بدمشق ص 747.

[←302]

الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 61.

[←303]

(*) أي لا ذاتية بين الشفاء وتعاطي الدواء أو بين الري وشرب الماء.

[←304]

(**) لا تناقض في إنكار الضرورة بين السبب والمسبب فالعلية ليست من قوانين الفكر الأساسية.

[←305]

Mahid Fakhry. Islamic Occusionalism and its critique by Averroes and Acquinas.

[←306]

الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 67.

[←307]

المرجع السابق نفس الصفحة.

[←308]

الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 68.

[←309]

المرجع السابق ص 68.

[←310]

أول حكام دولة الموحدين هو عبد المؤمن بن علي تلميذ المهدي بن تومرت المخلص لآرائه ومبادئه.

[←311]

كان عبد الله والد المولى إدريس بعد من رجال الطبقة الثالثة من المعتزلة وكانت قبيلة أوروبة من أهم القبائل التي ساندت الإدريس معتزلة.

[←312]

ربما كان مذهب الأوزاعي فقيه الأمويين في الشام أول المذاهب الفقهية في المغرب والأندلس، ولكن تبعية المذهب الديني للنظام السياسي القائم وإن أغرى صاحبه مؤازرة الدولة ورعايتها له فإنها غالباً ما تودي بالمذهب ومن ثم انتهى مذهب الأوزاعي في الفقه سواء في الشرق أو في المغرب، وكان فضل انتشار مذهب الإمام مالك إلى الفقيه عبد السلام سحنون الذي ظلت رئاسة العلم في أهل بيته من بعده على مدى مائة وثلاثين عاماً وتفقه أهل المغرب على مدونته: مدونة سحنون في شرح مذهب الإمام مالك، ثم على رسالة أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ) الملقب لدى المغاربة بمالك الصغير – وهي تتعلق في بعض أجزائها بأصول الاعتقاد فيها تنزيه وتأويل لبعض الصفات الخبرية ولكنه يخالف المعتزلة في الكلام والرؤية، فالله متكلم بكلام قديم مرئي يوم القيامة من المؤمنين. كما يخالفهم في الشفاعة لأهل الكبائر وفي الإيمان بالقضاء خيره وشره، وفي عذاب القبر، وفي الرسالة نهي عن الخوض في الكلام ويرجع الدكتور يحيى هويدي انتشار مذهب مالك واستقراره بالمغرب لا إلى نفور المغاربة من الرأي – ومذهب مالك ينأى عن الجدل الكلامي – وإنما نقلاً عن الشلاوي في كتابه الاستفتاء... إن حجيج المغرب والأندلس قدموا على الإمام مالك في المدينة فسألهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل فامتدحوا زهده وجهاده فأثنى عليه مالك قائلاً: ليت الله زين حرمنا بمثله، فنقم عليه العباسيون فلما بلغت مقالته صاحب الأندلس عبد الرحمن الداخل سر بها وجمع الناس على مذهبه، ومن الأندلس انتشر المذهب بالمغرب.

[←313]

المرابطون لفظ مشتق من الرباط أو المرابطة، والرباط هو المكان المخصص لإقامة الحرس أو الجند، والمرابطة تعني المحافظة أو ملازمة الثغور لحماية البلاد وغزو الأعداد، قال تعالى: ﭽ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﭼ [آل عمران: 200] أي ترصدوا للغزو في الثغور، وقال تعالى: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﭼ [الأنفال: 60] أي الخيل المربوطة والمعدة للغزو في سبيل الله، وقد نشأ الرباط على السواحل لصد غارات النورمانديين، والرباط مركز ديني كذلك منها نشأت بالمغرب طرق صوفية، ولكن صوفية محاربون: رهبان الليل وفرسان النهار، من هذه المراكز العسكرية الدينية انطلق المرابطون، والقبائل التي أقامت دولة المرابطين كانوا ملثمين يلبسون المقتدرات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازي الصوف يتلثمون بها ويسترون أفواههم اتقاءً للبرد ورمال الصحراء وما زالت قبيلة الطوارق ملثمين.

[←314]

وفي الحرب مع برغواطة استشهد الداعية عبد الله بن ياسين عام 451هـ.

[←315]

عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص المغرب. ص 123 وقد وصفهم أحد الشعراء بقوله:
فملكتمُ الدنيا بمذهبِ مالكٍ   وقَسمتمُ الأموالَ بابن القاسمِ

[←316]

المرجع السابق نفس الصفحة.

[←317]

استاء معظم أهل السنّة وعلى رأسهم الغزالي من علم الكلام فحمل على المتكلمين ولكن هذا ما أفضى إليه حال علماء نبذوا الكلام: التجسيم والحشو.

[←318]

الغزالي: الإحياء، ج 1 باب العلم، ص 28.

[←319]

يروي ابن أبي زرع في كتابه الأنيس المطرب أن ابن تومرت دخل مراكش فكان يمشي في الأسواق يهرق الخمر ويكسر آلات الطرب فاتصل خبره بالأمير علي بن يوسف بن تاشفين فأمر بإحضاره فلما سأله عن أمره أجاب إنما أنا رجل فقير طالب الآخرة آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأنت أولى بذلك إذ وجب عليك النهي عن المنكر... وإحياء السنّة وإماتة البدعة وقد ظهر بملكك المنكرات وأنت مسؤول عن ذلك إذ غاب الله تركت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون" فلما سمع الأمير ذلك هابه وأمر باستدعاء الفقهاء لمناظرته واختاره فحضر فقهاء مراكش وأشياخ لمتونة فلما اكتمل الجميع قال لهم الأمير: إنما بعثت لكم لتختبروا أمره.. فإن كان عالماً اتبعناه وإن كان جاهلاً أدبناه... ولم يكن لهم معرفة بالأصول والجدل، ويشار عادة إلى أن ابن تومرت قد سألهم عن مصادرالعلم فأجابوا: الكتاب والسنّة والإجماع فقال إنما أسالكم عن طرق العلم هل تنحصر أم لا فإن انحصرت ففيم تنحصر؟ حتى إذا عجزوا أجاب. تنحصر طرق العلم في ثلاثة: الحسّ والعقل والسمع، والحسّ على ثلاثة أقسام متصل ومنفصل وما يجده الإنسان في نفسه. والعقل على ثلاثة أقسام: واجب وجائز ومستحيل. والسمع على ثلاثة أقسام: الكتاب والسنّة والإجماع فلما أخذتهم فضيحة العجز قالوا للأمير: خارجي أحمق صاحب جدل ولسان...

[←320]

أي يجمعن شعورهن فوق رؤوسهن حتى تبدو كأسمنة الإبل.

[←321]

ابن تومرت وجمع عبد المؤمن بن علي: أعز ما يطلب، ص 357.

[←322]

اختلف المؤرخون في صحة نسبه إلى النبي.

[←323]

ابن حزم إمام الظاهرية في الأصول حيث الوقوف عند ظاهر النص ولا يختلف فقهاء المرابطين معه في ذلك، ولكنه في الفروع لا يرى ضرورة التقيد بمذهب من المذاهب الأربعة وإنما المعوّل كتاب لله وسنّة الرسول وما كان عليه الصحابة. وقد صادف ذلك رضى في نفس الشاب على فقهاء المالكية.

[←324]

يقول ابن أبي زرع صاحب الأنيس المطرب أنه لازم الغزالي ثلاث سنين وكان الأخير يقول في مجالسه لا بدّ لهذا البربري من دولة. ونقل أصحابه الخبر إليه... فعزم على الرحيل إلى المغرب.

[←325]

يصفه ابن خلدون بأنه عاد من المشرق بحراً متدفقاً من العلم وشهاباً وارِياً من الدين.

[←326]

فكان أن ألقاه أهل السفينة في البحر فأقام أكثر من نصف يوم يجري في ماء السفينة فلما رأوا ذلك من أمره انتشلوه وأكرموه (المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب).

[←327]

عبد الواحد المراكشي المعجب... ص 117.

[←328]

المرجع السابق ص 119.

[←329]

وثائق موحدية ص 5 نقله عن د. سعد زغلول مقالة محمد بن تومرت ص 22 نشر جامعة بيروت العربية.

[←330]

ذاكراً في ذلك أحاديث منسوبة إلى النبي في أمر الإمام وأنه لا بدّ منه في كل زمان وفي أمر المهدي وإنه يظهر ببلاد المغرب! (لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله، وقد أعلن مهديته في رمضان عام 515، راجع الأنيس المطرب وقد قوى اعتقاد أتباعه عصمته أن الله قد عصمه من الأخطار في رحلته حين ألقى به أصحاب السفينة في الماء لنهيه عن المنكر وفي تونس وفي تلمسان وفي فاس وفي مراكش حيث تعرض للموت أو القتل أو الاغتيال عدة مرات حسب رواية تلميذه ومؤرخة ابن بكر الصهناجي المعروف بالبيدق.

[←331]

يقول المراكشي: وكان يبطن شيئاً من التشيع غير أنه لم يظهر منه إلى العامة شيء (المسبب ص 121).

[←332]

ولكنها آفة الترف مرة أخرى إذ انهزم الموحدون بعد أقل من خمسة عشر عاماً فقط من الإسبان في موقعة حصن العقاب عام 609هـ/ 1313م.

[←333]

ابن خلكان: وفيات الأعيان نقلاً عن مقدمة كتاب أعز ما يطلب ص 25.

[←334]
ابن أبي زرع: الأنيس المطرب نقلاً عن مقدمة كتاب أعز ما يطلب ص 50.

[←335]

ابن خلدون: العبر نقلاً عن مقدمة كتاب أعز ما يطلب ص 59.

[←336]

اسم الكتاب بالكامل: أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير هو أعز المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال.

[←337]

مصادر التشريع والعلم اليقيني عند ابن تومرت ثلاثة فقط: الكتاب والسنّة والإجماع (ويقصد إجماع الصحابة) ولا اجتهاد في مسائل الشرع لأن العقل فيه تجويز وفي ذلك تشكيك في أحكام الدين. يقول ابن تومرت لما أوجب الله تبارك وتعالى علينا أحكام الشريعة وجب علينا العلم بها والعلم لا يؤخذ من الظن وإنما يؤخذ من الأصل المقطوع به.

[←338]

هكذا قرن ابن تومرت بين وجود الله وبين نفي التشبيه ليلزم عن ذلك مرادفه التشبيه للكفر أو بالأحرى تكفير المشبهة.

[←339]
القول بتعدد صفات الله فإنها غير ذاته يفضي إلى شرك الاتصال. والقول بتعدد الآلهة هو شرك الانفصال والقول بتجسد الألوهية أو حلول اللاهوت في الناسوت هو شك الحلول.

[←340]

يلاحظ التعسف في التقسيم الذي تكلفه ابن تومرت تكلفاً لا مبرر له وإن كان ذلك لا ينفي الإحكام في عرض مذهبه.

[←341]

ابن تومرت: أعز ما يطلب ص 195.

[←342]

ابن تومرت: أعز ما أطلب... ص 229 – 232.

[←343]

يجيز ابن تومرت التأول للمسترشد الذي يقنع بالدلالة الظاهرة للآيات الخبرية ومجال التأويل عنده محدود مقصور على التشبيه والاستعارة وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ووصف ما لا يعقل صفة من يعقل. وتسمية الشيء ما يشاركه أو يقارنه أو ما يخالفه وتسمية المعاني بأسماء الأشخاص وذلك كله أقرب إلى اللغة من تحكم العقل ولذا فهو يشترط على من يؤول ألا يخل بلسان العرب. راجع أعز ما يطلب ص 282.

[←344]

ليس من بين فرق المسلمين غير الفلاسفة ومن تأثر بهم من أطلق على الله أسماء لم يسم بها نفسه مثل واجب الوجود والعلة الأولى... إلخ.

[←345]

ابن تومرت: أعز ما يطلب (مشتمل على جميع تعاليق الإمام محمد بن تومرت مما أملاه أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي رحمه الله تعالى. ص 235.

[←346]
ابن تومرت: أعز ما يطلب ص 336 وراجع أيضاً الفرد بل، وترجمة د. عبد الرحمن بدوي، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ص 271 وراجع تعليق لوساني على ترجمته لكتاب "الجوهرة في التوحيد" ص 8. الجزائر 1907.

[←347]

يتسق موقف ابن تومرت في استبعاده العقل عن مجال الشرعيات مع موقفه من إنكار الاجتهاد أو القياس العقلي وقد شابه في موقفه هذا كلا من النظام وابن حزم إذ يقضي العقل بالجمع في الحكم بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات ولكن الشرع لا يوجب ذلك: القتل العمد كبيرة أكبر من الزنا وتقتضي الأولى شاهدين والثانية أربعة – إباحة صيد البحر دون صيد البر وقت الحج.

[←348]

ابن تومرت: أعز ما يطلب ص 20 – 51 وانظر أيضاً من ص 162 – 173.

[←349]

الفرد وترجمة د. عبد الرحمن بدوي. الفرق الإسلامية في الشمال الفريقي ص 276. الناشر: دار ليبيا.

[←350]

ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص 357.

[←351]

ولد ببلدة شهرستان بين نيسابور وخوارزم من إقليم خرسان عام 479هـ/1087م. تنقل بين مراكز العلم في فارس وما حولها دارساً العلوم الدينية ثم مدرساً لها ثم رحل إلى بغداد مدرساً بالمدرسة النظامية عام 510/ 1116 ثم عاد إلى خراسان متنقلاً بين مدنها إلى أن توفي بمسقط رأسه شهرستان عام 548هـ/ 1153.

وأما مؤلفاته فأهمها كتاب الملل والنحل. وقد نشر عدة نشرات من أهمها نشرة فتح الله ابن بدران وكتاب نهاية الإقدام في علم الكلام وقد حققه المستشرق الفرد جيوم وملحق به مسألة إثبات الجوهر الفرد، وكتاب مصارعة الفلاسفة وقد حققته الدكتورة سهير مختار 1976، وله كتب أخرى ورسائل في الرد على الفلاسفة منها رسالة في اعتراضات الشهرستاني على كلام ابن سينا ورسالة في العلم الإلهي وهما مخطوطتان بمكتبة مجلس شوراي، صلى بطهران، ونهايات أوهام الحكماء الإلهيين، ومناظرات مع الإسماعيلية (راجع ثبت مؤلفاته بكتاب مصارعة الفلاسفة ص 18 – 22).

[←352]
الحديث مذكور بصيغ مختلفة منها: افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار ما عدا واحدة. وقد ذكر الشهرستاني الحديث مضافاً إلى أوله افترقت المجوس على سبعين فرقة.

[←353]

قالوا وما هي يا رسول الله قال: "ما أنا عليه وأصحابي" وهذه رواية أهل السلف أو "المتمسكون بسنتي وهي رواية الأشاعرة" أو "شيعة أهل بيتي"، وهي رواية الشيعة. "أو الفرقة العدلية أو أهل العدل والتوحيد" حسب رواية المعتزلة، راجع تعليق الشيخ زاهد الكوفري على الحديث في تقديمه لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي.

[←354]

يذكر الشهرستاني أن معصية إبليس قد تشعبت منها سبع شبهات سارت في الخليفة وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة. والشبهات السبع قد نقلها حسب قوله من التوراة وشروح الأناجيل الأربعة... وهكذا ينقل عن كتب غير المسلمين ليدين المسلمين إذ يشير إلى مناظرات وقعت بين الملائكة وإبليس بعد امتناعه عن السجود وأنه معترف بوحدانية الله وحكمته! إلا أن سبع شبهات تساق إلى حكمته وهي:

1 – لم خلقني وقد علم قبل خلقي ما يصدر مني ويحصل عني.

2 – لم كلفني بمعرفته وطاعته وما الحكمة من التكليف إذا كان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية.

3 – ولم كلفني السجود لآدم وذلك ما لا يزيد في معرفتي وطاعتي إياه.

4 – ولم لعنني إذ لم أسجد لآدم ولم أرتكب قبيحاً إلا قولي: لا أسجد إلا لك.

5 – إذ خلقني وكلفني مطلقاً وخصوصاً فلم أطع فلعنني وطردني، فلم طردني إلى آدم حتى دخلت الجنة وعزرته بوسوستي ولو منعني من دخولي الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالداً فيها.

6 – لم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني وتؤثر فيهم وسوستي... ولو أبقاهم على الفطرة لبقوا سامعين مطيعين.

7 – لم امهلني ولو أهلكني في الحال لاستراح آدم والخلق مني وما بقي شر ما في العالم وترد الملائكة: إنك غير صادق ولا مخلص إذ لو صدقت لما احتكمت على الله بـ "لم". وهكذا رد الشهرستاني البدع والضلالات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق إلى السؤال بـ "لم".

[←355]

الشهرستاني وتحقيق فتح الله بن بدران: الملل والنحل ص 15 – 16. ومن الملاحظ أن الشهرستاني قد وقع في خطأ جسيم إذ لم يقل إبليس لا أسجد إلا لك، وإنما قال كما ذكر القرآن وقد كان ينبغي أن يلتزم الشهرستاني بنص روايته "أأسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون" وفرق بين القولين الأول تعبير عن التوحيد والثاني تعبير عن الكبر أول شر ظهر في الكون.

[←356]

في كتاب الملل والنحل بالإضافة إلى مذاهب المسلمين عرض لديانات غير المسلمين وهو يعد من أهم المراجع عن الأديان الأخرى من وجهة نظر إسلامية. ومع ذلك يشوبه عدم الدقة في المعلومات بل أحياناً أخطاء تاريخية جسيمة، وفي الكتاب كذلك عرض لآراء فلاسفة اليونان وهي معلومات مشوهة تماماً، فلقد جعل من الطبيعيين الأولين مؤمنين موحدين. وأما ما ذكره عن فلاسفة الإسلام فمنقول باعترافه من كتب ابن سينا.

[←357]

الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، حققه الفرد جيوم طبعة مكتبة المثنى ص 103 – 110.

[←358]

الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، 180 – 181.

[←359]

نرجئ انتقاداته إلى حين الحديث عن موقفه من الفلاسفة.

[←360]

المرجع السابق ص 188.

[←361]

المرجع السابق ص 191 ولم يذكر الشهرستاني الجامع الرابع وهو الدليل.

[←362]

المرجع السابق ص 259.

[←363]

إشارة إلى قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭼ [النساء: 27] وقوله: ﭽ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﭼ [الزمر: 7].

[←364]

المرجع السابق ص 238 – 260.

[←365]

المرجع السابق ص 303.

[←366]

المرجع السابق ص 288 – 318.

[←367]

المرجع السابق: ص 341 وما بعدها.

[←368]

المرجع السابق. ص 356.

[←369]

المرجع السابق ص 353.

[←370]

(*) يتبنى الشهرستاني النظرية الاجتماعية في القيم إذ رد الحكم على الأفعال بأنها خير أو شر إلى العادات الاجتماعية.

[←371]

المرجع السابق ص 389.

[←372]

المرجع السابق ص 402.

[←373]

(*) أي في خلق السماوات والأرض آيات يستدل بها على وحدانيته وبذلك يتوصل إلى معرفة الله تعالى معرفة تؤدي إلى عبادته فينال الإنسان بذلك ثواب الأبد.

[←374]

المرجع السابق ص 402.

[←375]

المرجع السابق. ص 407.

[←376]

(*) معظم مفكري الإسلام لا يتصورون شرائع وضعية.

[←377]

المرجع السابق، ص 424.

[←378]

المرجع السابق ص 467.

[←379]

(*) يشير الشهرستاني إلى كرامات الأولياء في فصل خاص من ص 497 – 499 ويقيسها على معجزات الأنبياء. والواقع أن الأشاعرة قد أقحموا موضوع كرامات الأولياء على أمور العقيدة بأصول الدين وذلك منذ تصوف عدد كبير منهم كما تبنى صوفية أهل السنّة المذهب الأشعري.

[←380]

المرجع السابق ص 468 – 470.

[←381]

المرجع السابق: ص 505 – 514.

[←382]

الشهرستاني وتحقيق د. سهير مختار: مصارعة الفلاسفة ص 40.

[←383]

أخطأ الفلاسفة في التقسيم خطأ منطقياً إذ يشترط في التقسيم والتصنيف أن تكون أجزاء التقسيم متقابلة فلا يماثل جزء الجزء الآخر ولا يتضمن فيه ولكن الفلاسفة جعلوا الواجب بغيره – وهو أحد أقسام الموجودات – هو نفسه الممكن بذاته.

[←384]

القول بالتشكيك على كثيرين هو ما ينفقون فيه في وجه ويختلفون فيه في وجه أو أوجه أخرى كالوجود يطلق على الله وعلى سائر الموجودات بينما الوجود الإلهي لا يماثل وجود المخلوقين. وكالجمال يطلق على الوردة وعلى القمر وعلى قوام الغزال ولحن القيثارة وعلى الحسناء مع التباين بينهم.
أما المقول بالتواطؤ ففيه انطباق وتوافق كإطلاق اسم الجنس على أنواعه وأما الاشتراك فالمشترك اللفظي فيه وحده الاسم مع تباين المسميات كالعين تطلق على العين الباصرة وعلى الجاسوس وعين الماء.

[(←385]

الشهرستاني وتحقيق الفرد جيوم: نهاية الإقدام في علم الكلام ص 21.

[←386]

الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 8 وما بعدها.

[←387]

الشهرستاني: ممصارعة الفلاسفة ص 106 – 108.

[←388]

ويمكن أن يكون القاسم المشترك بين الزمان والمكان هو فكرة الحركة. إذ الزمان لدى الفلاسفة هو مقياس الحركة ولا زمان بلا حركة الفلك، والحركة تقتضي وجود جسم يتحرك في فضاء أو في مكان ومن ثم فإن تناهى المكان يقتضي تناهي الزمان.

[←389]

الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة: ص 163.

[←390]

المرجع السابق: هامش ص 117.

[←391]

الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 41.

[←392]

المرجع السابق ص 36.

[←393]

الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 59.

[←394]

المرجع السابق: ص 179.

[←395]

المرجع السابق ص 62.

[←396]

المرجع السابق ص 65.

[←397]

يوجب الأول بالكسر والثانية بالفتح.

[←398]

الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 211.

[←399] الشهرستاني وتحقيق د. سهير مختار: مصارعة الفلاسفة ص 75.

[←400]

المرجع السابق ص 91.

[←401]

الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 221 – 228.

[←402]

وأحاط بكل شيء علماً.

[←403]

الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 261.

[←404]

المرجع السابق ص 267.

[←405]

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي تيمي القبيلة، ولد في مدينة هراة إحدى مدن الري فسمي بالرازي وهي كورة من أعمال طبرستان، وكان مُولده عام 543/1148 أو 544/1149، لقب بفخر الدين ويبدو أن هذا اللقب قد اشتهر به بعد وفاته وعرف بابن خطيب الري إذ كان والده ضياء الدين فقيهاً خطيباً يدرس بالري ويجتمع إليه خلق كثير، وعليه درس فخر الدين الفقه والأصول، وقد كان شافعياً أشعرياً ثم درس الفقه بعد ممات والده على الكمال السمناني، كما تتلمذ في الحكمة والكلام وأصول الفقه على يدي مجد الدين الجيلي الذي تتلمذ عليه أيضاً السهروردي المقتول صاحب الفلسفة الإشراقية، فقد لازم الرازي مجد الجيلي مدة وسافر معه حين دعي للوعظ والتدريس في مراغة وعرف منه فلسفة الفارابي وابن سينا وهكذا جمع العلوم الشرعية والفلسفية وانعكس ذلك على مؤلفاته وعلى مذهبه.

جاب البلاد وناظر العلماء واتصل بالأمراء والسلاطين، كانت أولى رحلاته إلى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات أدت إلى خروجه من البلد فعاد إلى الري ومنها إلى بلاد ما وراء النهر، وعقد مع علمائها مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه، وفقهاؤها أحناف ومتكلموها ماتريديه، لم يطب له العيش فعاد إلى الري ثم تابع أسفاره حيث اتصل بالسلطان شهاب الدين الغوري سلطان غزنة وبأخيه غياث الدين ولكن انتقاداته لمذهب الكرامية أثارت عليه الناس فخرج منها إلى خراسان ليتصل بسلطانها علاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلماً لولده محمد، وكانت قد سبقته شهرته إليها، وقد أفاد من اتصالاته هذه جاهاً وثروة، وقد انتهى به المطاف إلى بلدته هراة، حوالي عام 560 حيث استقر للوعظ يقصده السلاطين والوزراء والفقهاء، وقد تصدر الديوان في الجامع في أبهة عظيمة يسأل فيجيب أو ينيب عنه تلاميذه الكبار من أمثال زين الدين الكشي والقطب المصري وشهاب الدين النيسابوري فإن نقضت عليهم مسألة أجاب هو: لا غرو فقد وصفه ابن خلكان بأنه فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلوم الأوائل وأن الناس قد اشتغلت بتصانيفه التي جاوزت المائتين وهجرت كتب ألقدمين وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ فيبكي ويبكي مستمعيه إذ تمكنت منه حالة صوفية جعلته يهجر الكلام وأنشأ يقول:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وما ذلك إلا رد فعل لما كان عليه الرازي في شبابه إذ كان حاد الطبع سليط اللسان لا يراعي لمناظريه حرمة ولا مكانة بين أقوامهم، وهذا سر إثارته الناس في كل بلد نزل فيه: معتزلة وما تريديه وكرامية وشيعة بل يذكر السبكي أن الرازي نازل تسعاً وعشرين فرقة، وقد نسب إليه أنه في بعض مناظراته ومصنفاته كان يثير الشكوك ويورد الشبه ولا يقرر الإجابة وإن أوردها اقتنع بالإشارة، ليس عجباً إذن بعد أن صال وجال في شبابه أن يتوب عن الكلام في شيخوخته وأن يتمنى أنه لو قنع بإيمان العجائز: يا إله العالمين.. كل ما سطره قلمي أو خطر ببالي.. إن علمت أنني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنت أهله وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي أغثني وارحمني واستر زلتي... ثم أوصى أن يخفي خبر موته مخافة أن يشمت الخصوم خصوصاً من الكرامية الذين سعوا إلى قتله ومات أول يوم عيد الفطر عام 606/1210م.

[←406]

وإذا كان المعتزلة قد سبقوا إلى ذلك فقد كانوا يحاجون أصحاب الديانات الأخرى ومن ثم فلا بد من دليل العقل ولكن كتب الأشاعرة الكلامية موجهة أغلبها لمناظرة مسلمين.

[←407]

لا غرابة في أن يستنكر الحنابلة ذلك في التفسير وأن يرى ابن تيمية في تفسير الرازي كل شيء إلا التفسير ودفاع السبكي بعبارته: فيه كل شيء مع التفسير تتضمن اعترافاً بإقحام كل شيء على التفسير.

[←408]

ابن خلدون: المقدمة – فصل في علم الكلام ص 221 وما بعدها طبعة المطبعة البهية.

[←409]

راجع تكملة كلام ابن خلدون في الفرق بين الفيلسوف والمتكلم ص 223 من المقدمة.

[←410]

أي إنه أشعري المذهب فلسفي المنهج.

[←411]

وذلك إذا قورن بمتكلمي القرن الثالث – عصر ازدهار الحضارة – الذي ابتكرت فيه نظريات الجزء والتولد والكمون والداخلة فضلاً عن آراء مبتكرة في جليل الكلام.

[←412]

بغية المرتاد ص 107.

[←413]

ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء. ج 2، ص 6.

[←414]

الكف والفراسة والتنجيم علوم غيبية تشيع إبان تدهور الحضارات ولا يعرفها العصر المتقدم.

[←415]

رأي ابن تيمية يمثل موقف السلف الذين يرفضون إقحام ما هو غريب عن العقيدة بينما رأي السبكي يمثل موقف الخلف – والأشعرية بوجه خاص – الذين لا يجدون في ذلك حرجاً.

[←416]

الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول مخطوط بدار الكتب رقم 748 توحيد ص 1 – 2.

[←417]

أساس التقديس... ص 5.

[←418]

الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 32 طبعة الحسينية 1323.

[←419]

الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 23.

[←420]

الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 3.

[←421]

الرازي: نهاية العقول... ص 26 ظهر.

[←422]

سورة الإسراء آية 15. لا تدل الآية على أن وجوب النظر سمعي، وإنما العذاب الذي يوعد به الله بعد بعثه الرسول إنما يدل على أن معرفة الله وطاعته واجبان بالسمع.

[←423]

الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .

[←424]

المرجع السابق، ص 84.

[←425]

المرجع السابق، ص 87.

[←426]
الرازي: المسائل الخمسون في علم الكلام ضمن مجموعة رسائل جمعها أبو شامة الشافعي ص 328 وراجع أيضاً: معالم أصول الدين للرازي على هامش محصل أفكار... ص 21، 22 طبعة 1323هـ.

[←427]

الرازي: الأربعين في أصول الدين ص 70 ومعالم فصول الدين على هامش المحصل ص 26، 27.

[←428]

الرازي: الأربعون في فصول الدين ص 90 ومعالم أصول الدين ص 28 – 29.

[←429]

سورة فصلت: آية 53.

[←430]

الرازي: لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات ص 23.

[←431]

الرازي: لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات ص 17، 18.

يقدم الرازي تقسيماً رباعياً آخر للصفات على النحو التالي:

أ – صفات ثبوتية حقيقية مثل موجود وشيء وحي.

ب – صفات ثبوتية إضافية مثل معبود ومعلوم ومشكور أو كقولنا، يا من هو المسبح بكل لسان، يا من هو المعبود في كل مكان.

ج – صفات سلبية مثل قدوس وسلام وغني، إذ القدوس هو المسلوب عنه مشابهة جميع الممكنات والسلام هو المسلوب عنه جميع العيوب والغني هو المسلوب عنه الحاجة والواحد هو المسلوب عنه الكثرة والأحد هو المسلوب عنه النظير.

د – مركب من هذه الأقسام 1 – صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا عالم وقادر إذ العلم صفة فإنه بالذات لها إضافة إلى العلوم وكذا القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام،

2 – صفة حقيقية مع صفة سلبية كقولنا أزلي وقديم إذ معناه أنه موجود لا يسبقه عدم فوجوده صفة حقيقية وقولنا لا يسبقه عدم سلبي.

[←432]

لا يوصف الله لدى الشيعة الإسماعيلية بأنه موجود ولا بأنه لا موجود ولا يوصف بأي صفة من الصفات كالعلم والقدرة إذ يعدون إثبات الصفات فساداً في التوحيد، إن إطلاق صفة الوجود أو أية صفة أخرى عليه في نظرهم تشبيه، بل لا يقبلون القول إنه موجود لا كالموجودات أو عالم لا كالعلماء لأن إطلاق اللفظ عليه سبحانه وعلى غيره يفيد نوعاً من الاشتراك على نحو ما، ويعدون موقفهم أقصى درجة من التنزيه وينتقدون المعتزلة إذ نزهوا الله عن صفات المخلوقين ثم أثبتوا له القدرة والعالم والحياة، إنهم في رأي الشيعة الإسماعيلية قد قالوا بأفواههم قول الموحدين واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد المشركين. راجع الكرماني، راحة العقل ص 45.

[←433]

الرازي: المسائل الخمسون في علم الكلام ص 348.

[←434]

أبو حيان التوحيدي: المقابسات ص 186 وليس من بين أسماء الله الحسنى اسم موجود بينما من أسمائه "واجد الوجود".

[←435]

سورة الأنعام: آية 19.

[←436]

سورة القصص: آية 88.

[←437]

الرازي: المسائل الخمسون في علم الكلام ص 349.

[←438]

الرازي: أساس التقدس في علم الكلام ص 26.

[←439]

سورة المؤمنون: آية 14.

[←440]

(*) ينسب إلى أرسطو أنه قال في أول كتابه في الإلهيات: من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى.

[←441]

المرجع السابق ص 99.

[←442]

المرجع السابق ص 191 غير أن الرازي يشير إلى نفس الآية في كتابه المسائل الخمسون ص 360 ثم يرى التوقيف وعدم التأويل إذ يقول مراده في ذلك غير معلوم لنا فآمنا وصدقنا ونترك التأويل.

[←443]

سورة الحاقة: 17.

[←444]

الرازي: أساس التقديس من ص 100 – 185.

[←445]

الرازي: المسائل الخمسون... ص 360 ومعالم أصول الدين ص 23.

[←446]

الرازي.. محصل.. ص 120

[←447]

نرجئ رد الرازي على قول الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى حين الحديث عن آرائه الفلسفية.. أما رده على النظام فإنه – أي الرازي – لا يسلم بأن فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك الملك له أن يفعل ما يشاء فضلاً عن أن الحكم بالسفه أو القبح هو حكم على الداعي لا على القدرة، أما رده على عباد بن سليمان فإنه ما علم الله أنه لا يكون ممكنا مقدورا وليس ممتنعاً. وبجوابه على البلخي فإن الفعل في ذاته يكون حركة أو سكوناً أما وكونه طاعة أو سفهاً فأحوال عارضة له من حيث كونه صادراً عن العبد. والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل (المرجع السابق ص 13، وراجع أيضاً نهاية العقول.. مخطوط من ص 131 – 137.

[←448]

الرازي: المرجع السابق ص 127 - 128 ومعالم أصول الدين ص 41 – 42.

[←449]

الرازي: المسائل الخمسون.. ص 368 ومعالم أصول الدين ص 43.

[←450]

الرازي: محصل... ص 130.

[←451]

(*) عرض الرازي مفهوم الإرادة لدى المتكلمين، فذهب أبو الحسين البصري إلى القول بأن كونه مريداً يعني علمه ما في الفعل من المصلحة الداعية إلى إيجاده، وذهب النجار إلى أن معناها غير مغلوب ولا مستكره بينما ذهب البلخي إلى أن معناها كونه عالماً بأفعال نفسه آمراً بأفعال غيره، وقد وافق الرازي الجبائيين إلى أن الإرادة صفة زائدة على العلم تستوجب حصول أفعاله في أوقات مخصوصة ذلك أن تخصيص ما يخصص بالإيجاد من بين جميع المقدورات لا يكون إلا بالإرادة. المرجع السابق ص 121 وراجع أيضاً نهاية العقول من ص 205 – 212 ج 1.

[←452]

في قول الرازي مغالطة: حقيقة أن وجود الإيمان من الكافر حال كفره محال، لأن الإيمان والكفر ضدان لا يجتمعان، ولكن السؤال هو: هل يمكن للكافر أن يؤمن؟ ظاهر أن الإجابة نعم، وأن انتقال الكافر من الكفر إلى الإيمان يتدرج تحت الإمكان لا الامتناع. ولو كان إيمان الكافر محالاً لما بعث الله رسلاً ولا أنزل كتباً، هذا والذين يقولون بالجبر كما هو موقف الرازي يميزون بين الإرادة والأمر الإلهيين فيجعلون الله آمراً بما لا يريد، أو غير مريد لما هو آمر به بينما لا يميز بينهما المعتزلة، هذا وقد سوى الرازي بين أفعال العباد وبين وجودهم ورد الاثنين إلى إرادة الله، وإنما يسمى العبد فاعلاً لمجرد حصول القدرة والدواعي المخصوصة ولكنّ الفعل من الله خلق، فالأفعال كلها تقع بقضاء الله وقدره عنده، وإذا كان العبد قادراً على الفعل وعلى الترك كان رجحان أحد الطرفين إنما يتوقف على مرجح، ذلك المرجح هو إرادة الله لأنه إذا كان من العبد للزم أن يكون المؤثر من العبد محتاجاً إلى مؤثر آخر ولا بد أن ينتهي إلى التسلسل إلى الله، ومن ناحية أخرى يرى الرازي أن القول بالقدر (حرية الإرادة) يعني استغناء المحدث عن المحدث والممكن من المؤثر وذلك يوجب في نظره نفي الصانع (معالم أصول الدين ص 72 – 75).

[←453]

الرازي: محصل... ص 125.

[←454]

الرازي: المسائل الخمسون.. ص 370.

[←455]

الرازي: لوامع البينات في أسماء الله والصفات ص 27.

[←456]

(*) يكتسب الإنسان الصفة اللازمة عن الفعل بعد ممارسته الفعل فلا يسمى الكاتب كاتباً إلا بعد الكتابة ولا الصانع صانعاً إلا إذا مارس صنعته ولكن الله الذي لا يقتضي الفعل منه إلا قوله "كن" متصف بصفات الأفعال قبل إيجاده لها.

[←457]

الرازي: محصل... ص 148.

[←458]

المرجع السابق ص 150.

[←459]

المرجع السابق: ص 147 – 148.

[←460]

الرازي: نهاية العقول ج 2 ص 60.

[←461]

الرازي: معالم أصول الدين ص 83 – 88.

[←462]

الرازي: معالم أصول الدين ص 83.

[←463]

(*) منطق غني عن التعليق، ولقد كان الرازي صريحاً في عرضه فلم يتهرب من نتائج القول بالجبر.

[←464]

كان الرازي مشايعاً من سبقه من الأشاعرة فذهب إلى القول بأنه لا يجب على الله شيء أصلاً.

[←465]

الرازي: لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات ص 17.

[←466]

المرجع السابق ص 19.

[←467]

المرجع السابق ص 19.

[←468]

سورة المائدة: آية 73.

[←469]

الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول مخطوط الجزء الأول ص 191.

[←470]

الرازي: لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات ص 18.

[←471]

المرجع السابق ص 20.

[←472]

الرازي: لوامع البينات ص 7.

[←473]

د. حسن ظاظا: الإنسان واللسان ص 51 – 78.

[←474]

حاول أبو علي الجبائي أن يحل الصعوبة اللغوية في الصلة بين اللفظ والمعنى والمترتبة على القول بخلق القرآن إذ كيف يكون كلام محدثاً ومعاني الكلام أو ما يسميه الأشاعرة الكلام النفسي يتصل بعلم الله الأزلي. ذهب الجبائي إلى أن الكلام حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف. فلا يمكن أن يكون الصوت المسموع من المقرئ إلا حروفاً ذات معنى. إذ الكلام كامن في الحروف وليس مجرد الصوت المسموع ومن ثم يبقى الكلام مع فناء الأصوات [الحجر: 9]، [الشعراء: 5] فمع أن الذكر محدث فإنه لا يفنى بفناء القارئين أو الحافظين أو الكتب المسطور عليها. بل ذهب إلى أن الأخرس متكلم بكلام مكتوب طالما استطاع أن يفهم المعنى الكامن من الكلام المكتوب وقد استند إلى رأي اللغويين إذ يقسمون الكلام إلى اسم وفعل وحرف دال على معنى.

[←475]

يعرف الرازي المعجزة بأنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم قدرة الخصم على المعارضة (محصل... ص 151).

[←476]

الرازي: معالم أصول الدين على هامش محصل.. ص 90 وما بعدها.

[←477]

الرازي: عصمة الأنبياء من ص 4 – 10.

[←478]

الرازي: معالم أصول الدين هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 107 طبعة المطبعة الحسينية سنة 1323هـ.

[←479]

غير أن الرازي في كتابه المحصل يشير إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة – لا ندري إن كان هذا رأيه أم رأي أصحابه أي الأشاعرة – ويقول خلافاً للفلاسفة.

[←480]

غير متصور في الفكر الإسلامي أن يكون التشريع وضعياً.

[←481]
مرة أخرى تصور الرازي – وغيره من مفكري الإسلام – للنبي أن يكون جامعاً لسلطتين الروحية والزمنية بلا فصل بينهما.
الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرة ص 151 – 158.

[←482]

الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرة ص 151 – 158.

[←483]

الرازي: الأربعون في أصول الدين.

[←484]

الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 170.

[←485]

الرازي: الأربعون... ص 286.

[←486]

الرازي: محصل... ص 179 ومعالم أصول الدين ص 128 ويشير الطوسي في تعليقه على المحصل إلى أن الحكم بالوجوب والإمكان والامتناع أحكام عقلية على تصورات ذهنية، ويرد على الفلاسفة القائلين بامتناع إعادة المعدوم بأن ذلك مقيد ببقاء العدم وليس بالامتناع من ماهية الشيء إذا عدم ص 170.

[←487]

الرازي: معالم... ص 130.

[←488]

الرازي: الأربعين... ص 276.

[←489]

الرازي: نهاية العقول مخطوط ج 2 ص 176 ويذكر الرازي أن هذا مذهب جمهور النصاري وكثير من علماء الإسلام ويضيف إلى الغزالي أسماء أبي الحسين الحليمي وأبي القاسم الراغب وأبي زيد الديوسي ومعمر من قدماء المتكلمين وابن الهيصم من الكرامية وجمهور الأخبارية من الرافضة.

[←490]

الرازي: نهاية العقول ج 2 ص 181.

[←491]

الرازي: معالم أصول الدين ص 132.

[←492]

الرازي: معالم أصول الدين ص 132.

[←493]

الرازي: أساس التقديس ص 94.

[←494]

لا يعتبر الرازي أن الرؤية تتم بخروج شعاع من العين (المباحث الشرقية ج 2 ص 287 الفصل الخامس في الرد على القائلين بأن الأبصار لأجل خروج الشعاع).

[←495]

الرازي: محصل... ص 137.

[←496]

نشير إلى رأي الرازي في أن كنه حقيقة ذات الله مجهولة للبشر عند عرض آرائه الفلسفية.

[←497]

راجع تفاصيل انتقادات الرازي للأدلة العقلية على إمكان رؤية الله في كتابه: الأربعون أصول الدين ص 195 وما بعدها وتفصيلات عدم إمكان رؤية الله لدى المعتزلة بكتاب المغني للقاضي عبد الجبار الجزء الخاص برؤية الله.

[←498]

الرازي: معالم أصول الدين ص 59 – 67 وأيضاً نهاية العقول ج 2 ص 2 – 39 وأيضاً أساس التقديس ص 94 والمحصل ص 137 والأربعون ص 195.

[←499]

موضوعات كتاب المباحث الشرقية قسمها الرازي إلى ثلاثة كتب: الكتاب الأول في الأمور العامة وهي خمسة أبواب: في الوجود – في الماهية – في الوحدة والكثرة – في الوجوب والإمكان والامتناع – في القدم والحدوث.

[←500]
وافق الفلاسفة في المباحث الشرقية وانتقدهم في شرحه على الإشارات إذ يقول: إن الله فاعل مختار وإنه أراد أحداث العالم في وقت مخصوص.

[←501]

الرازي: المباحث الشرقية. ج 2 ص 495.

[←502]

يرى الرازي أن موقف ابن سينا من وصفه الله بأنه عقل وعاقل ومعقول مضطرب متناقض وأن تعلقه الشديد بهذه الكلمات حال دون وقوفه على تناقضها (المباحث الشرقية ج 2 ص 562) فمن جهة لا تفيد هذه الاعتبارات الثلاثة الكثرة في ذات الله وبذلك جعل ابن سينا العلم أمراً عدمياً بينما العلم أو التعقل عند الرازي ليس أمراً سلبياً بل العلم أمر ثبوتي يقابل السلب الذي هو الجهل، ومن جهة أخرى ذهب إلى أن ذات الله بوصفه عاقلاً علة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته وبذلك تكون ذاته فاعلة لهذه الصور وقابلة لها في وقت واحد، وبذلك يتدرج العلم أو التعقل تحت مقولة الإضافة، يوافق الرازي على أن الله عقل مجرد عن المادة، ولكن علمه صفة قائمة بالذات.

[←503]

الرازي: المباحث الشرقية ج 1 ص 460 – 468 وانظر أيضاً شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات ج 1 ص 235 – 236 حيث يشير الرازي إلى إمكان صدور كثرة عن واحد وذلك لتعدد النسب والإضافات في المقابل.

[←504]

المرجع السابق ج 2 ص 497.

[←505]

المرجع السابق ج 2 ص 498.

[←506]
المرجع السابق ص 447.

[←507]

وإنما التغير في العلم تغير في مجرد الإضافة وليس تغيراً في الذات (شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات لابن سينا ج 2 ص 76 – 95.

[←508]

المرجع السابق ج 2 ص 75 – 76.

[←509]
ذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم أوائل الموجودات كالعقول المغلوقة والأفلاك السماوية بأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج تحت أنواع أما الموجودات الكائنة الفاسدة فعلم الله بها كلي.

[←510]

المرجع السابق ج 2 ص 484.

[←511]

يشير الرازي في كتابه المباحث الشرقية ج 2 ص 439 إلى حجج الفلاسفة في منع إعادة الأبدان وحكم عليها بأنها حقيقة مبنية على أصول واهية ولا يذكر ردوده عليها لأنه على حد تعبيره أشار في ما مضى إلى ضعفها ولذلك رجعنا إلى الحجج والردود في كتابه (الأربعون في أصول الدين) إذ عرض الحجج والردود فيه عرضاً واضحاً.

[←512]

الرازي: الأربعون في أصول الدين ص 280 وما بعدها.

[←513]

الرازي: الأربعون في أصول الدين ص 286.

[←514]

الرازي: الأربعون في أصول الدين ص 300 وما بعدها.

[←515]

المرجع السابق ج 1 ص 239.

[←516]

المرجع السابق ج 1 ص 345.

[←517]

المرجع السابق ج 3 ص 534 (فصل في أن قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على الفكر).

[←518]

الرازي: المباحث الشرقية ج 3 ص 278.

[←519]

الرازي: المباحث الشرقية ج 3 ص 495 – 496.

[←520]

الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ج 2 ص 4.

[←521]

الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ج 2 ص 4.

[←522]

الرازي: المباحث الشرقية.

[←523]

المرجع السابق ص 658 – 659.

[←524]

المرجع السابق ج 1 ص 93 – 629.

[←525]

المرجع السابق ج 2 ص 220.

[←526]

المرجع السابق ج 1 ص 579.

[←527]

المرجع السابق ص 580.

[←528]

الرازي: المباحث الشرقية ج 2 ص 345- 372.

[←529]

يخالف ابن سينا في ذلك إذ بينما يرى الرازي أن النفس تفعل أفعالها بواسطة الآلات أي الأعضاء المختلفة ذهب ابن سينا إلى أن النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص.

[←530]

الرازي: المرجع السابق ص 384 – 385.

[←531]

المرجع السابق ج 2 ص 399.

[←532]

المرجع السابق.

[←533]

دليل الحدوث وقد استند إليه المتكلمون وخلاصته أن العالم مكون من أجسام والأجسام تتركب من جواهر وأعراض والأعراض حادثة وما لا ينفك عن الحدوث فهو حادث إذن الأجسام حادثة. وكل حادث فلا بدّ له من محدث بالضرورة هو الله، وهناك دليل يجمع بين الإمكان والحدوث أشار إليه الفارابي إذ كل حادث ممكن الوجود لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ولو كان ممتنع الوجود لما وجد، والموجود الممكن يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ولا يمكن التسلسل فلا بدّ من انتهاء إلى واجب الوجود بذاته.

[←534]

دليل الغائية وهو دليل قرآني: كل ما في الوجود في غاية الإحكام والإتقان "إنا كل شيء خلقناه بقدر" فما من شيء من الموجودات قد وجد عبثاً، إنه إن نظر الإنسان إلى السموات والأرض وما فيها لوجد كل شيء موافقاً لعمارة الأرض وخير الإنسان.

وسائر الكائنات، جاء الماء موافقاً للكائنات المائية والهواء للطيور والأرض لسكنى الإنسان وحيوان البر، وليس ذلك اتفاقاً وإنما من مدبر دبره وحكيم قدره.

[←535]
دليل البداهة: العلم بوجود الله بديهي إذ يجد الإنسان نفسه حين يقع في محنة أو بلية متضرعا إلى موجود قادر على أن يخرجه عن أنواع البليات.

[←536]

لا يقبل الصوفية فكرة الاستدلال على وجود الله ليس فحسب لاستبعادهم العقل في صلة العبد بالله وإنما كيف يمكن الاستدلال عليه بمن هو مفتقر إليه.

[←537]

الرازي: المباحث الشرقية ج 2 ص 493 – 495.

[←538]

(*) والواقع أن فلاسفة الإسلام قد جعلوا صدور الفعل من الله طبيعة لا إرادة كما هو حال القوى الطبيعية.

[←539]

الرازي: المباحث الشرقية ج 2 ص 517.

[←540]

المرجع السابق ص 510 لا ندري أيؤمن حقاً بما قال أم أراد أن يبين أن القول بالجبر المحض لازم عن نظريات الفلاسفة في الإلهيات بعامة وفي اعتبار الإنسان وجوداً وفعلاً ممكن الوجود لا بدّ أن يرجعه فعله إلى واجب الوجود تماماً كما يرجع إليه وجوده بخاصة، ومرة أخرى يتعارض الرازي الفيلسوف مع الرازي المتكلم، إذ كمتكلم ينتقد نظرية الكسب حسب مفهومها لدى الأشعري ويرى القدرة والإرادة الحادثتين للعبد حقيقة وليس مجرد اقتران بإرادة الله وإلا فلا مسؤولية على الإنسان وإنما يكون الحساب لأن قدرة العبد أمر ذاتي قبل الفعل ومعه فضلاً عن أنها قدرة على الفعل وضده (معالم أصول الدين ص 72).

[←541]
لا ندري من أي دين أو فلسفة استقى هذا الرأي الغريب "ولا يسمى إحراق النار أو حدة السكين كمالاً إلا بالمعنى الفيزيقي لا الأخلاقي ومن ثم لا يصح أن يضفي عليه صفة الخير" لأن الخير لفظ أخلاقي خاص بالأفعال الإنسانية.

[←542]

الرازي: المباحث الشرقية ج 2 ص 522.

[←543]

آخر فصول كتاب الإلهيات مبحث في النبوات وهو بدوره بادي الضعف إذ كل خواص النبي عنده في قوة مخيلته. (أ) وأن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعباناً والماء دما ويبرئ الأكمه والأبرص، وإن العناية الإلهية التي لم تهمل المنافع الجزئية كإثبات الشعر على الحاجبين والأهداب لا تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم.

[←544]

ابن تيمية رسالة الفرقان بين الحق والباطل من مجموعة الرسائل الكبرى ج 1 ص 100 المطبعة الشرقية 1322.

[←545]

وعبارات بعض المتكلمين كالجويني والرازي التي يعبرون فيها عن التوبة عن علم الكلام والميل إلى إيمان العوام إذا كانت تعبر عن ميل العقل إلى الخلود والراحة في شيخوخة العمر، فإنها كانت بالنسبة للرازي على وجه الخصوص معبرة عن شيئين: الأول: سلاطة لسانه في تجريح خصومه وبعضهم علماء أجلاء من أهل السنّة وبخاصة الماتريدية وهو في بعض مناقشاته يسعى إلى مجرد التفوق في الجدل على الخصم وإبراز مقدرته العالية دون نصرة مذهب معين. ومن ثم فمن الطبيعي أن يعبر عن توبته في آخر عمره عن ذلك. الثاني عدم اتساق آرائه الأمر الذي يورث الحيرة ويثير الشك كما لو كان أحد الشكاك وذلك ما يتعارض مع العقيدة إذ العقيدة اعتقاد ويقين.

[←546]

يتخذ خصوم علم الكلام من أهل السلف وخاصة ابن تيمية من هذه الأبيات شاهداً على توبة علماء الكلام عن علم الكلام ومبرراً لانتقاد مذهب الخلف انتصاراً لمذهب السلف. ولكن الرازي في رأيي قد عبر عن حال من استخدم الجدل والكلام لتجريح المخالفين بالحق أو الباطل وعن حال من خاض في كثرة البحث حتى لم يستفد سوى أن جمع أقوالاً متضاربة للسابقين عجز عن أن يوفق بينها فضلاً عن أن يسهم في الإسلامي بجديد، بجديد الأمر الذي أورثه حيرة وشكاً ثم هو بعد ذلك لم يقدم لجمهور المسلمين ما ينفعهم في أمور الاعتقاد. فقد قدم تراثاً للدراسة والفكر لا للاعتقاد والإيمان.

[←547]

(*) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي الملقب بعضد الدين، ولد بإيج من نواحي شيراز سنة ثمانين وستمائة وقيل بعد السبعمائة. لازم الشيخ زين الدين أو تاج الدين الهنكي تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي، كانت بلدته إيج أكثر إقامته، وقد غضب عليه صاحب كرمان لنزاع بينه وبين الأبهري فحبس وبقي في الحبس إلى أن مات عام 756هـ، من أشهر تلاميذه سعد الدين التفتازاني والشمس الكرماني والضياء العفيفي، أهم مؤلفاته كتاب المواقف إذ هو أهم كتبه جميعاً، وقد عرف هذا المصنف في أوروبا إذ نشره سورنسن Soerensen مع شرح الجرجاني، كما نشرت طبعة كاملة للكتاب في القسطنطينية عام 1829، للإيجي رسالة مختصرة في الأصول عنوانها العقائد العضدية شرحت عدة مرات، وله أيضاً شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه وكتاب الغيائية ورسالة في علم الوضع ورسالة في أدب البحث والمناظرة.
ولكتاب المواقف شروح كثيرة منها شرح الجرجاني وهو أشهرها وأدقها وأحسنها إفادة، وشرح الكرماني وهو أول من شرح الكتاب. وشرح سيف الدين، وشرح المولى علاء الدين علي الطوكي، وشرح المولى حيدر الهروي أما الحواشي فتزيد على العشرين حاشية، يمكن الرجوع إلى أسمائها في نشرة إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الجنبولي كتاب "المواقف في علم الكلام" طبعة مطبعة العلوم 1357هـ، وأكثر طبعات المواقف مع شروحها انتشاراً هي الطبعة المرفقة بشرح الشريف الجرجاني (ت 816هـ) والمذيلة بحاشيتي عبد الحكيم السيالكوني والمولى حسن جيلي بن محمد شاه الفناري. طبعة مطبعة السعادة عام 1325هـ/ 1907م في ثمانية أجزاء تقع في أربعة مجلدات.

[←548]

إذا كان علم الكلام لا يستند إلى علم آخر في رأيه فإن هذا قد اقتضى منه أن يقحم الموضوعات المنطقية والميتافيزيقية واللغوية في علم الكلام وأن تصبح هذه جزءاً منه.

[←549]

الأبحاث المنطقية لا تتعلق بصورة الفكر فقط كما هو الحال لدى المناطقة المشايعين لأرسطو وإنما إلى مادة الفكر كذلك راجع المواقف مجلد 1 ج 2 ص 54.

[←550]

الإيجي وشرح الجرجاني: المواقف مجلد 4 ج 8 ص 33 – 35.

[←551]

ليست اللذة مجرد إدراك ولكنها شعور ينطوي على نوع من الانفعال بالشيء الذي يمنح اللذة وذلك لا يليق في حق الله سبحانه.

[←552]

الإيجي: المواقف مجلد 4 ج 8 ص 102.

[←553]

المرجع السابق ص 145 – 148.

[←554]

المرجع السابق ص 230.

[←555]

(*) ظاهر ضعف رد الإيجي وذلك لازم عن قوله: بأن أفعال الله غير معلنة، أما القول باستئثار الله بحكمته في أوامره فغير مقنعة للمنكر، والواقع أن الموقف المعتزلي هو وحده القادر على إفحام منكري النبوة أما الأشاعرة فقد ناقض فقههم أصولهم، ينكرون التعليل لأفعال الله في الأصول ويسلمون به في الفروع.

[←556]

المرجع السابق ص 263 وما بعدها.

[←557]

المرجع السابق ص 295.

[←558]

المرجع السابق ص 220.

[←559]

ذلك أن محاولات التجديد في العصر الحديث ما زالت في رأيي متعثرة لم تنجب متكلماً مرموقاً.

[←560]

قال عنه أحدهم للنووي كاد الإحياء أن يكون قرآناً.

[←561]

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا.

[←562]

وربما كانت الأشعرية أكثر تعرضاً لآفة الأوهام أكثر من السلفية نظراً للتحالف الوثيق بين الأشعرية والتصوف.

[←563]

نسبة إلى السنوسي (895هـ/ 1390م) أكبر ممثل للأشاعرة في شمال أفريقية بعد ابن تومرت واسم كتابه عقيدة أهل التوحيد الصغرى أو "أم البراهين" وهي متن على كتاب: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد أو العقيدة الكبرى.

[←564]

نقلاً عن كتاب المجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص الفنون نشر عام 1304.

[←565]

جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقاني – من بلدة لقانة بالبحيرة بمصر توفي عام 1041 هـ، وقد علق عليها في حاشية الشيخ إبراهيم الباجوري وسماه تحفة المريد. توفي عام 1277هـ وللباجوري مواقف مشهورة مع الخديوي عباس الأول.

[←566]

هكذا اقترن حشو الاعتقاد بالأصول فأصبح من المعتقد الإيمان بنزول عيسى وبالدجّال وبكرامات الأولياء، وترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة ولا يصح لعن يزيد وعائشة أفضل من الزهراء!

[←567]

الخريدة البهية للدرديري "ت 1190هـ/ 1777م".

[←568]

الباجوري: تحفة المريد حاشية جوهر التوحيد للفاني ص 157.

[←569]

المرجع السابق ص 176.

[←570]

المرجع السابق ص 177 وما بعدها.

[←571]

المرجع السابق ص 157.

[←572]

المرجع السابق ص 165.

[←573]

النساطرة على سبيل المثال في المسيحية وهي بدورها قد قضي عليها.

[←574]

بالنسبة للمعتزلة أخطاؤهم مع الحنابلة وبالنسبة للنساطرة لجوءهم إلى دولة غير مسيحية معادية للدولة الرومانية المسيحية.

[←575]

حقيقةً، فإن كثيراً من أصول المعتزلة وآرائهم قد اعتنقتها فرق ما زالت قائمة من بين الشيعة وخاصة الزيدية ولكن هذه يغلب التشيع فيها على الاعتزال ولا يمكن أن تعد ممثلة للنزعة العقلية في الإسلام على النحو الذي كانت تمثله المعتزلة.

[←576]

أعني معارضة في نطاق مذهب السنّة ومن ثم لم أشر إلى الشيعة أو الخوارج.